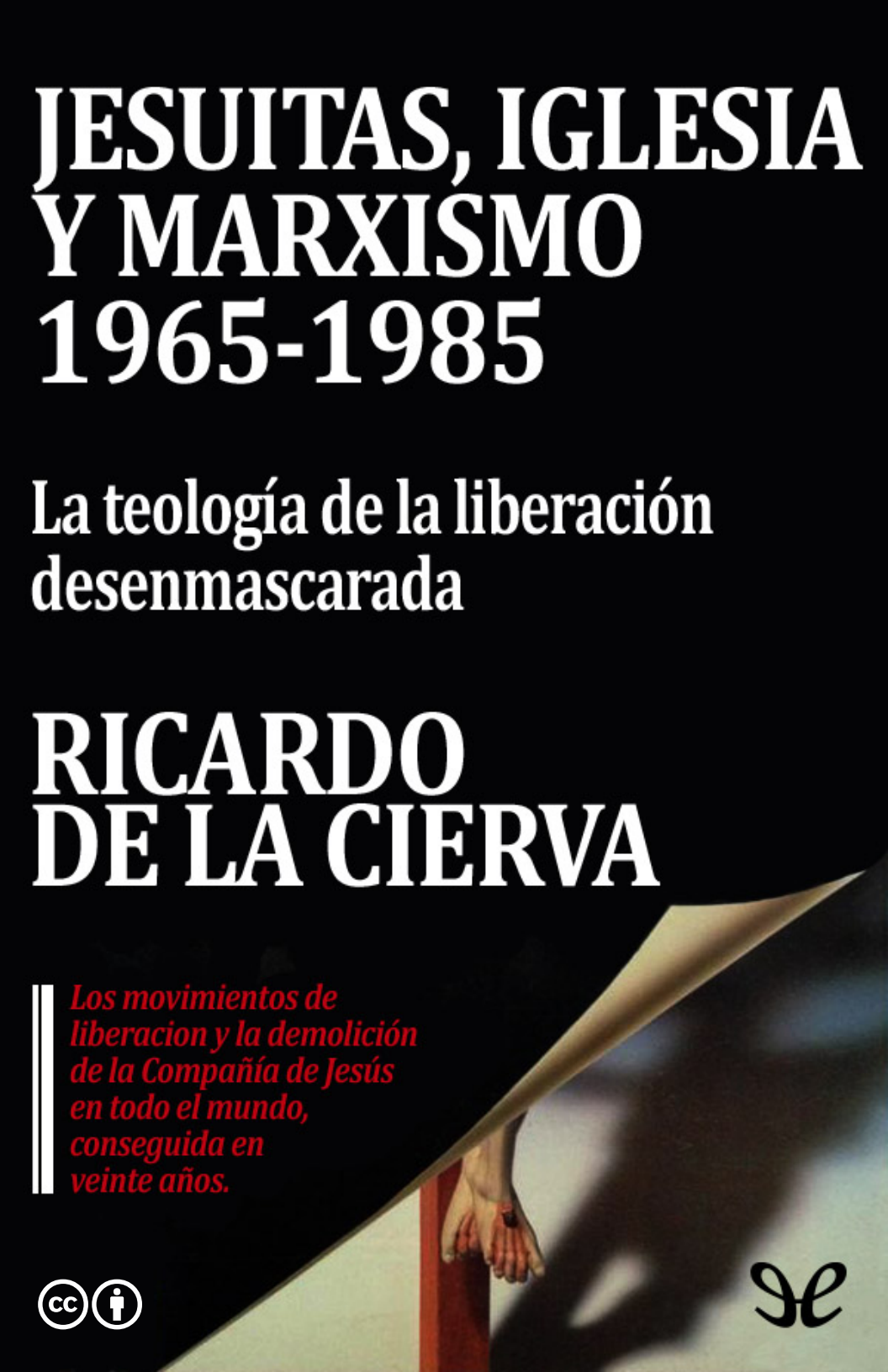
JESUITAS, IGLESIA Y MARXISMO 1965-1985

La teología de la liberación desenmascarada

RICARDO DE LA CIERVA

Los movimientos de liberacion y la demolición de la Compañía de Jesús en todo el mundo, conseguida en veinte años.



Desde que aparecieron, en la década de los años sesenta, los movimientos llamados de liberación, la bibliografía y la publicística sobre ellos es inmensa. Se trata, evidentemente, del más grave problema para la Iglesia en la Edad Contemporánea. El autor ha estudiado profundamente el problema y analiza el complejo mundo de los movimientos liberacionistas a la luz de la Historia. Descubre sus conexiones íntimas, y su dramática relación -esencial y constituyente- con la crisis de la Compañía de Jesús en todo el mundo. Revela, además, que el centro logístico principal de estos movimientos está en España. Nunca se había publicado una obra así.

epublibre

Ricardo de la Cierva

JESUITAS, IGLESIA Y MARXISMO

1965-1985. La teología de la liberación desenmascarada

ePub r1.0
jandepora 21.10.14

Jesuitas, Iglesia y marxismo
Ricardo de la Cierva, 1986
Editor digital: jandepora
ePub base r1.1

Para Mercedes XXIII

Para los cristianos, sacerdotes y muy especialmente miembros de la Compañía de Jesús y otras Órdenes y Congregaciones fieles a su vocación originaria, coartados y oprimidos hoy en aras de una falsa adaptación a la modernidad, por ciertos aparatos eclesiásticos de poder;

y que han contribuido ejemplarmente a la documentación de este libro, donde se les devuelve la voz.

«O que propomos não é teologia no marxismo mas marxismo na teología»[1]

LEONARDO BOFF, *Jornal do Brasil* 6 de abril de 1980

«Si por restauración se entiende un volver para atrás, entonces ninguna restauración es posible. La Iglesia va hacia delante para el cumplimiento de la historia y mira hacia delante al Señor. Pero si por restauración entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivistas de un mundo agnóstico y ateo, entonces sí, esta restauración es deseable y esta ya puesta en marcha».

(Cardenal J. RATZINGER a V. Messon en *Jesús*, noviembre de 1984)

Primera parte

LOS ORÍGENES: DEL CONCILIO A MEDELLÍN

EL MOTIVO: UN JESUITA LIBERADOR Y UN PUBLICISTA CERTERO

El padre José Luis Sicre, de la Compañía de Jesús, declaro no hace mucho durante un encuentro sacerdotal en Granada que, como profesor visitante en la Universidad Centroamericana de San Salvador donaba la mitad de su sueldo —de cuya escasez se quejaba— «para que los guerrilleros del Frente Farabundo Martí se compraran botas». El padre Sicre es ahora rector de la Facultad Teológica de Granada, donde reciben su más alta formación jesuitas españoles junto a otros miembros del clero. Confieso que la noticia fidedigna de esa declaración me decidió a publicar un anticipo periodístico de este libro-informe en el diario *ABC* de Madrid el Jueves y Viernes Santo de 1985. El padre Sicre se permitió terciar en la polémica suscitada por ese anticipo, con una carta inaudita que el director de *ABC*, por imperativo de la caridad cristiana y por respeto a la Compañía de Jesús, se negó a publicar pese a que el autor del informe se lo rogó encarecidamente; porque aquella carta hubiera revelado hasta que punto de desquiciamiento han llegado algunos jesuitas españoles en torno al fenómeno de la teología de la liberación. En 1986 el padre Sicre reincidió en un alarde de propaganda «pacifista» y en vísperas del referéndum de la OTAN.

Muchas personas creen todavía en España y en América que la teología de la liberación es una polémica clerical, o como insinuó el padre José Luis Martín Descalzo en uno de los lamentables artículos que ha dedicado al problema —esta vez sin firma—,

un asunto interno entre católicos. No es así. Un publicista certero, Federico Jiménez Losantos, precisamente con motivo de una dura y merecida réplica a una de tantas ambigüedades de Martín Descalzo, escribía estas palabras memorables que me han servido también, junto a la confesión-*boutade* del padre Sicre, como motivo para esta investigación informativa:

«Una cosa es discrepar del Papa por manía antirreligiosa y otra criticar cosas que parecen criticables incluso a sectores de la Iglesia muy significativos, pero que parecen preferir dirimir sus diferencias *a cencerros tapados*. Así se produce el caso de que algunas de las más duras críticas a la *teología de la liberación* hayan provenido de plumas laicas, mientras muchas católicas callaban ante el fenómeno de subversión antidemocrática más importante desde la Komintern, que tiene como propósito declarado hacer bascular al Tercer Mundo —empezando por Hispanoamérica— hacia el bloque soviético» *(ABC*, 10-I-1985, p. 32).

Otros observadores, captados por la manía centrista que ha invadido a tantos sectores de la Iglesia española, intentan subrayar los *aspectos positivos* de la teología de la liberación, y caen en un equívoco tremendo, porque la teología de la liberación es un movimiento muy concreto y determinado histórica e ideológicamente, penetrado, como veremos, de marxismo constituyente, y esos *aspectos positivos* se toman no de esta teología de la liberación especifica, sino de una teología de la liberación *genérica*, que incluye la liberación evangélica del pecado y la injusticia en el sentido que utiliza el magisterio de la Iglesia en su deseo evidente de neutralizar las desviaciones marxistas de la autentica teología de la liberación. En la cual y en sus promotores pueden encontrarse, naturalmente, intenciones excelentes, reacciones explicables ante situaciones de injusticia real, para las que los *liberadores* proponen, sin embargo, remedios peores que la enfermedad, como por ejemplo entregarse de hecho al imperialismo marxista y evitar el imperialismo capitalista. Nadie como

los teólogos de la liberación utiliza tan profusamente la comunión con ruedas de molino En esta investigación informativa, sintiéndolo mucho, vamos a llamar desde el principio a las cosas por su nombre, no por su mascara

El autor de este libro no es teólogo, aunque un testigo tan cualificado como el obispo-secretario de la Conferencia Episcopal española alabó a fines de 1984 en interesante conversación «tu excelente —dijo— formación teológica». El autor posee una cierta cultura teológica (que al lado de determinadas aberraciones de algunos teólogos de la liberación parece a veces casi relevante) avalada por un grado superior, *magna cum laude* en una Facultad eclesiástica de Filosofía conectada con la Pontificia Universidad Gregoriana. Los avales que insignes teólogos y prelados de la Iglesia, incluso varios miembros del Colegio Cardenalicio y de la Curia romana, concedieron espontáneamente al anticipo periodístico de este trabajo podrían bastar al lector dudoso, pero no los exhibiré para no comprometer en la polémica que sin duda suscitara este libro a tan altos valedores, asumo plenamente mis propias responsabilidades. Creo conocer la suficiente teología para dilucidar que la teología de la liberación no es una teología, sino, todo lo más, una antropología, y no cualquiera, sino una antropología de raíz, base y alcance marxista, y tampoco cualquiera, sino una antropología marxista mediocre y barata. Por tanto, como la TL y los demás movimientos «liberadores» no se sitúan en el plano teológico y religioso, sino en el plano social, político y cultural este libro les sale al encuentro —desde la fe— en esos planos temporales elegidos por ellos. Para decirlo en términos marxistas, que hasta la mayoría de los teólogos de la liberación (que son marxistas más bien tristes) conocerán bastante bien, la antropología marxista o marxistoide es en la teología de la liberación de carácter estructural; mientras que los ropajes teológicos, a veces muy pretenciosos, parecen de entidad superestructural, es decir emanación secundaria y adjetiva

del auténtico núcleo de sus posiciones, que es, como se hartan de repetir, la praxis revolucionaria. Esto, como demostró en la polémica citada, le parece al señor Martín Descalzo grave distorsión e injusticia contra la teología de la liberación; pero es que los conocimientos del señor Martín Descalzo sobre marxismo son netamente inferiores a los indudables que posee sobre taranconismo, dígase con todo respeto para la figura histórica del ex cardenal de Madrid.

Algunos prelados españoles, tras el admirable ejemplo de Roma, han hablado claro sobre la teología de la liberación. Otros han callado y callan. Varias publicaciones y revistas eclesiásticas contribuyen, a veces de forma semisalvaje, a la confusión liberacionista. El diario que cuando se escriben estas líneas es aún de la Conferencia Episcopal española, sin duda por orientaciones de *prudencia pastoral* (que algunas veces parece consistir en que los pastores escondidos encomienden a las ovejas la defensa del rebaño acosado) se ha inhibido de manera lamentable y culpable en la gran polémica; y ha concedido en ocasiones sus columnas a los liberadores, sus encubridores y sus cómplices. Por eso, ante tantas mentiras, efugios y cobardías que se prodigan en España por parte de quienes debieran hablar y callan, alguien tenía que alzar su voz públicamente para denunciar, pruebas en mano, a los movimientos liberadores; rastrear sus raíces, detectar sus interconexiones, y su relación clarísima con la estrategia soviética para el tercer mundo; confirmar en fin, de forma documentada y abrumadora, la certera denuncia de Federico Jiménez Losantos. Hablo de *movimientos liberadores*, interconectados: porque son varios (básicamente tres) entre los que la llamada teología de la liberación representa el frente intelectual y la cobertura religiosa.

Y de una vez por todas el autor desea salir al paso de una objeción demasiado fácil: que el rechazo del liberacionismo marxista equivale a la aceptación del reaccionansmo dictatorial. No

es así. El autor ha sido senador, diputado y ministro de la nueva democracia española. Acepta plenamente la Constitución y el régimen de libertades, por el que cree luchar sinceramente en este libro. Reconoce y siente profundamente la tragedia de la pobreza y la dependencia en América. Pero cree que el remedio contra ellas es trabajar intensamente en libertad, no empujar ciegamente a América hacia una dependencia y una esclavitud peor e irreversible: la del marxismo.

EL CAMPO ESTRATÉGICO: IBEROAMÉRICA HACIA EL SIGLO XXI

Con vigorosas raíces europeas, la teología de la liberación ha nacido formalmente en América *con motivo* de (no *en*) la Conferencia de Medellín, II reunión general del Episcopado iberoamericano, en agosto de 1968. Hemos de estudiar inmediatamente los antecedentes inmediatos y las influencias decisivas en la teología de la liberación, que no es, además, un movimiento aislado, sino que forma parte de un conjunto estratégico en el que se integran además —como acabamos de decir— otros dos movimientos virtualmente simultáneos de signo marxista todavía más claro, y con poderoso impulso original iberoamericano: Cristianos por el Socialismo (CPS) y comunidades de base Iglesia Popular (CB/IP). El estudio de la conexión de estos tres movimientos en una misma estrategia es, quizás, el resultado más original de la presente investigación junto con la detección de los centros logísticos para la estrategia liberadora, situados en los Estados Unidos y en Europa, muy especialmente en España. Pero antes de estudiar los antecedentes inmediatos y las influencias decisivas en cuanto a la actitud y el pensamiento liberacionista, debemos hacer una precisión terminológica. De forma unánime, y con tono casi agresivo, los liberadores y sus cómplices, incluso españoles, utilizan el término *Latinoamérica* para referirse al

conjunto de las naciones iberoamericanas (con algunas incrustaciones de otra raíz europea y africana) al sur del Río Grande. En las transcripciones de textos e instituciones hemos de aceptar, con reluctancia, el uso de este vocablo antihistórico y antihispánico, valga de una vez por todas esta inicial protesta. Nosotros utilizaremos siempre el termino *Iberoamérica* para designar a este conjunto vital de pueblos, en el que incluimos, por extensión, la importante comunidad hispánica que vive en los Estados Unidos de América, y que es objeto preferente de la estrategia liberacionista

Este término —*liberacionista*— es un neologismo cada vez más utilizado por los críticos de la teología de la liberación (que en ocasiones abreviaremos como TL) encabezados por el cardenal Alfonso López Trujillo, quien seguramente lo acuñó. Lo vamos a utilizar porque resulta expresivo, pero sin desdeñar el calificativo de *liberadores* que también aplicaremos a los movimientos y a los personajes del liberacionismo, con un inevitable deje irónico, que recuerda otro término que desde luego no aceptamos, aunque a ellos les encanta, el de *libertadores* de la segunda generación, nuevos Bolívares y San Martines del siglo xx. Resulta sumamente curioso que un importante grupo de jesuitas libertadores, tras el precursor Vizcardo, participaran intensamente en la emancipación de los virreinatos españoles, como ha demostrado definitivamente Salvador de Madariaga (*El auge y el ocaso del Imperio español en América*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, El ocaso, III, capitulo xv. Las tres cofradías los judíos, los francmasones, los jesuitas), y que ahora otro importante grupo de jesuitas, españoles, en su mayoría como aquellos, intervenga también de manera decisiva en los movimientos liberadores del siglo xx.

El campo estratégico de acción y de investigación para los movimientos liberadores y para este libro es una realidad vital de enorme pujanza, Iberoamérica en marcha hacia el siglo xxi.

Actualmente (dato de 1973), la población de Iberoamérica es de 309 millones de habitantes (a la que habría que sumar la población hispana de Estados Unidos), se mantiene en crecimiento acelerado, 2,89%, el primero de todos los conjuntos mundiales continentales seguido por África y Asia (U. N. *World statistics in brief*, Nueva York, 1976, p. 2). «En el año 2000 —dice un especialista, el profesor Nicolás Sánchez Albornoz—, América latina estará viviendo todavía bajo los efectos de la explosión que estallo sesenta años antes. La emisión violenta se habrá extinguido; en cambio las nubes levantadas por la dilatación repentina no se habrán sedimentado todavía. El crecimiento será aún del orden de 2,54%, tres puntos por debajo de la tasa actual. Por su incremento y la composición de su población, América Latina seguirá perteneciendo, junto con África y Asia, al bloque demográfico en vías de desarrollo, con fecundidad todavía mal controlada». (*La población de América Latina*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 190). Tras una evaluación de diversos parámetros, el profesor Sánchez Albornoz concluye que en el año 2000 Iberoamérica dispondrá de unos 641 millones de habitantes, es decir más que el doble de la cifra actual. Sobrepasará a Europa, entonces con 527 millones, excluida la URSS (353) y a Norteamérica, comprendido Canadá (354 millones, de los que un importante porcentaje serán hispanos). «Si los pronósticos se cumplen —sigue Sánchez Albornoz—, la población latinoamericana superará por primera vez a la del Viejo Mundo y será cerca del doble de la soviética y la norteamericana. Las nuevas proporciones no podrán menos de afectar a las relaciones de la región con el resto del mundo».

La estrategia soviética conoce perfectamente esta realidad inminente en la que destacan las relaciones de religión. Gracias a la herencia hispánica, la confesión religiosa católica y romana de Iberoamérica se mantiene vivísima pese a muchas y graves deficiencias: Iberoamérica tiene aún a la fe católica como trama esencial de su cultura. Actualmente las estadísticas mundiales

sobre religión nos dan para los católicos unos 560 millones de habitantes (*cfr.* «Calendario Atlante de Agostini», 1976, p. 26), lo cual significa que bastante más de la mitad de los católicos de todo el mundo viven ya en Iberoamérica en nuestros días. La proporción aumentará sensiblemente en el año 2000, si se aceptan los parámetros propuestos por el profesor Nicolás Sánchez Albornoz; porque si entonces hay en el mundo 900 millones de católicos, y más de 600 millones viven en Iberoamérica, esto significa que para el año 2000 dos católicos de cada tres en todo el mundo serán iberoamericanos, y si tenemos en cuenta la población hispana católica de los Estados Unidos, la proporción de católicos del mundo amplio hispanoamericano en el año 2000 se acercará a las tres cuartas partes del total. Es decir, que quien domine a la Iglesia católica, a las bases de la Iglesia católica en Iberoamérica del año 2000, dominará a la parte hispánica del Continente americano. Se trata, en esta última proyección, de cifras con un valor cualitativo y aproximado, pero innegable, porque se basan en parámetros de muy alta probabilidad en cuanto a su evolución. Y creemos que con esta breve aproximación queda definido el campo estratégico de nuestra investigación mejor que desde cualquier otro enfoque.

EL PLANTEAMIENTO HISTÓRICO DEL PROBLEMA IBEROAMERICANO

Los movimientos liberadores aluden, ya casi rutinariamente, a la situación de miseria, opresión e injusticia en que yacen los pueblos de Iberoamérica bajo la influencia imperialista que crea en ellos condiciones insufribles de dependencia Esta alegación es, desgraciadamente, real e hiriente, pero requiere un enfoque histórico más serio que las habituales generalizaciones demagógicas, derivadas en gran parte de la patriotería libertadora del siglo XIX y de la incomprensión histórica de los Estados Unidos,

manifestada recientemente en el informe Kissinger, donde más o menos se echan a la colonización española todas las culpas del subdesarrollo iberoamericano actual (*Informe de la Comisión Presidencial Bipartita de los Estados Unidos sobre Centroamérica*, enero de 1984, Barcelona, «Planeta», 1984, *cfr*, por ejemplo, p 24, donde las criticas se detienen en el siglo XVIII sin aludir al XIX, que fue semillero de las peores injusticias).

Al mediar la tercera década del siglo XIX, los pueblos de Hispanoamérica terminaron de acceder a su independencia que se había planteado más contra Francia que contra España, con ocasión de la agresión napoleónica contra el reino y la corona de España en 1807-1808. Al hundirse el Ejercito de la Junta Central a fines de 1809, y caer Sevilla, capital de Hispanoamérica, en manos de los invasores en 1810, los núcleos criollos de poder iniciaron el proceso de independencia. Pero en realidad lo que hicieron desde nuestra perspectiva fue cambiar la dependencia de España por la dependencia de otros dos imperialismos económicos y, al fondo, políticos: el de Inglaterra y el de los Estados Unidos. Esta sustitución del Imperio español, clave anterior de la unidad hispanoamericana, por el imperialismo anglosajón es la trama fundamental de la historia iberoamericana (en Brasil, la sustitución del Imperio portugués fue formalmente algo más tardía, pero el proceso es el mismo) en el siglo XIX, que por muchos motivos parece prolongarse hasta la mitad del siglo XX cuando los intentos populistas trataban inútilmente de proporcionar a Iberoamérica una alternativa a la dependencia. Es importante escuchar la opinión de un ilustre político y notable historiador de Iberoamérica, el senador de Colombia Indalecio Lievano Aguirre —hombre de izquierda— sobre el trasfondo social de la emancipación.

«A los esclavos, los indios los desposeídos y las razas de color, les resultaron ininteligibles los despliegues de falsa erudición de

los abogados criollos y la misma premura demostrada por la nueva clase gobernante para servirse del poder en beneficio exclusivo de sus intereses, se encargó de devolverle su antiguo prestigio a la causa española y de convertirla en una alternativa para los humildes menos desastrosa que la posible hegemonía del patriciado criollo, cuyos personeros solo aceptaban la independencia si ella se traducía en la institucionalización de un orden social que les garantizara el monopolio de la riqueza y les protegiera de la atormentada inconformidad de los desposeídos.

»Ello explica —prosigue Lievano— el escaso calado que tuvo en el pueblo el movimiento de rebelión contra España, mientras ese movimiento se identifico con los intereses del patriciado criollo. Asi lo confiesa paladinamente, por ejemplo, uno de los generales granadinos de la Independencia, Joaquín Posada Gutiérrez, quien al respecto anota en sus Memorias Histórico-Políticas "He dicho poblaciones hostiles porque es preciso que se sepa que la independencia fue impopular en la generalidad de los habitantes, que los ejércitos españoles se componían de cuatro quintas partes de hijos del país, que los indios, en general, fueron tenaces defensores del Gobierno del rey, como que presentían que tributarios eran más felices de lo que serian como ciudadanos de la república".

«Resultan por tanto —termina Lievano— ajustadas a la realidad histórica de la época las siguientes observaciones del historiador socialista venezolano Carlos Irazabal: "Nada más natural entonces que el pueblo bajo adoptara frente a la independencia, al iniciarse esta, una posición hostil. Prefirió el pueblo, a la bandera revolucionaria, los estandartes reales. Lo contrario hubiera sido un contrasentido, pues para él luchar por la causa de España era objetivamente luchar por su libertad (contra la opresión criolla) como combatir en las filas patriotas significaba reforzar sus cadenas"» (I. Lievano, *España y las luchas sociales en el Nuevo Mundo*, Madrid, Editora Nacional, 1972).

El imperialismo económico y político anglosajón sobre Iberoamérica agudizó la difícil situación de las capas más humildes, con la complicidad de las oligarquías nacionales, ya hemos dicho que el importante informe Kissinger (en general, objetivo y certero) no subraya debidamente esta responsabilidad histórica de Inglaterra y los Estados Unidos en la actual situación del subdesarrollo iberoamericano. Durante la década de los años sesenta de este siglo XX, el impulso occidental del desarrollo parecía iniciar un prometedor despegue económico y social en Iberoamérica, pero la crisis de los años setenta ha sumido a casi todas aquellas naciones en el desencanto, la regresión económica, el endeudamiento sin salida y la desesperación Una demografía desbordante, como acabamos de comprobar, agrava el problema económico y social hasta el paroxismo. Por culpa de las clases dominantes de cada nación iberoamericana (radicalmente injustas y en buena parte egoístas e incompetentes) y del imperialismo depredador y muchas veces inicuo de las potencias anglosajonas, las situaciones sociales del hemisferio al sur del Río Grande (sin excluir a los hispanos del Norte) han llegado, desde finales de los años sesenta, al estado crítico. Por entonces había surgido una serie de dictaduras militares (1964 en Brasil, 1966 en Argentina, 1968 en Perú) que frenaron enérgicamente los progresos revolucionarios de la extrema izquierda, pero que se mostraron incapaces de plantear y resolver el problema principal. El triunfo de Fidel Castro en Cuba, desde 1959, cambio radicalmente el panorama estratégico de las Américas, como estudiaremos con detalle en otra parte de este libro, y entre el continuado intento de establecer cabezas de puente continentales, con apoyo de la base cubana, en Centro y Sudamérica nacieron, como eficacísima red de apoyo estratégico dentro de la Iglesia católica, los movimientos de liberación.

Los tres siglos de la colonización española habían dejado en América estos importantísimos legados: un profundo sentimien-

to de unidad en la Corona, que se hundió con la expulsión de la Corona, aunque genios políticos como Bolívar y San Martín trataron inútilmente de adaptarlo a una nueva unidad republicana del Continente, la unidad cultural basada en la lengua, legado que perdura felizmente, gracias a la fuerza de las raíces hispánicas y al impulso interior de genios culturales como el gran Andrés Bello, una conciencia hondísima de identidad religiosa, merced a la evangelización que impregnó, desde finales del siglo XV, las raíces del nuevo ser iberoamericano, unas instituciones que a veces siguen siendo desde nuestra perspectiva, admirables, y a veces discutibles, aunque dañadas más aún por el siglo XIX. El sentimiento de unidad en la Corona ha rebrotado espontáneamente en las anteriores convocatorias, tan injustamente denigradas de la Hispanidad, y en los mensajes comunitarios de la nueva Corona de España desde su instauración en 1975, y —gracias a la propuesta del autor de este libro en el Senado Constituyente de 1978— tiene poso constitucional español en la mención del art 56 1 (precisamente sobre las misiones de la Corona) a la *comunidad histórica* de naciones hispánicas. El legado americano de la evangelización española es trascendental, y se ha reconocido, en medio de incomprensiones ridículas, por dos fuentes tan dispares como el Papa Juan Pablo II, gran conocedor del alba cristiana y española de América, y el teólogo de la liberación Enrique Dussel, que acepta lúcidamente el hecho de la evangelización como *factum* cultural decisivo en un importante capítulo de su más famoso libro (Enrique Dussel *Historia de la Iglesia en América Latina*, ed, Barcelona, «Nova Terra», 1974 p. 86 ss.)

RENOVACIÓN Y CONFUSIÓN CONCILIAR: LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN

Del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965 celebro sus sesiones en cuatro etapas, el Concilio Vaticano II. Bajo dos

Papas, Juan XXIII, que lo convocó inspiradamente, inesperadamente y desde junio de 1963, Pablo VI. Tras el largo pontificado de Pío XII, de signo conservador, el Papa Juan, lejos de aparecer como un simple «Papa de transición», fue un gran innovador que abrió más la Iglesia al diálogo, sin excluir el dialogo con el Este e incluso con el marxismo, como va venían reclamando, y practicando, sectores radicales y «avanzados» —así se denominaban por ellos mismos— de la Iglesia. El Concilio coincidía con el apogeo de la expansión marxista en Europa y Asia, con la eclosión y la crisis natal del Tercer Mundo, recién llegado a su conciencia universal y sometido ya a tremendas tensiones y zarpazos de un nuevo imperialismo, sobre todo soviético, y con una intensa agitación de los espíritus en toda la Iglesia, ansiosa de abrirse al mundo de la democracia, al mundo de la cultura, al mundo de las nuevas naciones, a la nueva modernidad. Es evidente que el Concilio introdujo en la Iglesia los fermentos de la renovación y de la adaptación profunda, pero también es cierto que a propósito del Concilio se difundieron por la Iglesia semillas de confusión y de disgregación. El Concilio se convirtió, naturalmente, en un punto de referencia universal. Y como veremos en otra parte de este estudio, la estrategia marxista —o para decirlo con mayor claridad, la estrategia soviética— trató de aprovechar la agitación y la fermentación conciliar para introducir profundas cuñas de acción política y de división interna en el seno de la Iglesia católica, de acuerdo con las pautas generales de la acción universal soviética en los años sesenta un ejemplo muy estudiado y documentado es, como veremos, el movimiento de aparente base polaca PAX y sus ramificaciones en todo el mundo, y especialmente en Iberoamérica, por medio de la red IDO-C

No es finalidad de nuestro trabajo el análisis conciliar. Pero ante la general toma de referencias en el Concilio para fundamentar las posiciones posteriores más dispares, parece conve-

niente resumir la actitud ante el Concilio de uno de sus protagonistas, que luego se convertiría en el Papa encargado de aplicar la renovación conciliar en una época especialmente delicada, a partir de octubre de 1978; el cardenal Karol Wojtyla.

Justo en el año 1972, cuando nacían los movimientos liberadores, el cardenal Wojtyla publicaba en Polonia un libro clave sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, *La renovación en sus fuentes*, que se presenta expresamente como un manual introductorio y práctico para la aplicación de la renovación conciliar (Madrid, BAC, 1982). Insistamos: la doctrina de este libro es muy importante para comprender la posición del Papa actual ante el Concilio, y para proporcionarnos criterios de valoración sobre los movimientos liberadores que tantas veces han pretendido también apoyarse en el Concilio para su despliegue. El primer postulado conciliar según Wojtyla es «el postulado del enriquecimiento de la fe» (p 9), que consiste en «la cada vez más viva participación en la verdad divina (*ibíd.*) La fe es, ante todo, personal «una respuesta particular del hombre a la revelación que hace Dios de si mismo» (p 13). Y una participación «totalmente personal» (p 15). Aunque posee también un claro carácter social (p 16). Desde la fe se impone el dialogo, pero en relación con la propia fe (p 25). Le parece al cardenal que con motivo del Concilio se ha exagerado la dicotomía entre integristas y progresistas en vez de fomentar el «principio de integración» de todos en la misma fe, en la misma Iglesia (p 31 s.), con lo que aflora ya su gran respuesta a la teología de la liberación, que será la teología de la reconciliación en 1985 El misterio del hombre no debe resolverse solo en el interior aislado del hombre, sino que «solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (p 60), con lo que para el Papa actual, como para todo el pensamiento católico, a fuer de religioso, la alienación autentica no es, como para el marxismo, la relación con un falso dios proyectado desde la angustia humana, sino la privación de esa relación en el hombre aisla-

do. «A la luz del magisterio conciliar, la redención es un espacio misterioso real en el que nacen y crecen los valores, sobre todo los humanos» (p 64). Es, por tanto, una concepción teocéntrica, cristocéntrica, frente al antropocentrismo que es la esencia del marxismo, trasplantada como veremos, a los movimientos liberadores en lo más propio de su ideología.

Pero el hombre no está aislado individualmente ante Dios, sino en relación en *comunión* (palabra clave del Concilio) con los demás hombres. Así en comunión debe realizarse la vocación comunitaria del hombre (p 93).

Una de las expresiones rescatadas por el Concilio fue la de Pueblo de Dios. El Pueblo de Dios es la concepción viva del Reino de Dios en la tierra. Una clave de los movimientos liberadores será exaltar la realización exclusiva, o virtualmente exclusiva, del Reino de Dios en esta vida, en este mundo. Pero el Concilio no dice tal «La Iglesia —interpreta Wojtyla— tiene una finalidad escatológica y de salvación, que solo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente» (p 125, *Gaudium et Spes*). Esto no quita a la Iglesia ni su realidad, ni sus raíces, ni su historicidad. «La conciencia de la Iglesia como Pueblo de Dios es histórica» (p 126). Pero no es exclusivamente histórica. «La Iglesia, inmersa en su propio misterio, esta siempre protegida frente a la historia» (p 128). Y es que «el Vaticano II distingue con claridad la evolución del mundo de la historia de la salvación» (p 135), si bien subraya «la participación de la Iglesia en la evolución del mundo incluso a través de su propia evolución» (p 139). Desciende el Papa actual a precisiones muy concretas, señala que el fenómeno de la socialización encierra algunos peligros y ofrece muchas ventajas (p 230) y prefiere interpretarlo en términos de solidaridad. Una *doble* historia frente al *monismo* de la TL.

Pero Wojtyla esta en el polo opuesto de quienes pretenden transformar la realidad social mediante la violencia. A la realidad social hay que transformarla «mediante una educación

apropiada» y no solo a través de un análisis sociológico, sino sobre todo evangélico (p 232). Los cristianos pueden y deben intervenir en la vida política pero su misión es «el servicio del bien común (p 245), lo que excluye tomar partido por un grupo, por un estamento, por una sola clase. La actitud apostólica —rubrica Wojtyla— presupone, pues, una recreación creativa en la vida, en la cultura, en la actividad de la sociedad de la nación y del momento histórico» (p 280). Es evidente que, como Papa, Karol Wojtyla ha mantenido y profundizado esta interpretación conciliar que propuso como cardenal. Para el resto de este trabajo, esta será la referencia conciliar que aceptaremos nosotros. Completamente opuesta a la TL que brotaba entonces.

Pero la referencia conciliar que aceptan los liberacionistas es bien diferente, y puede resumirse en el libro *El Vaticano II veinte años después* compuesto por la flor y nata del liberacionismo español (Madrid «Cristiandad», 1985) en el que por supuesto no se hace una sola cita al libro del Papa Juan Pablo II que acabamos de recordar. José María González Ruiz reconoce su colaboración con la agencia de información teológica, inspiración holandesa y relación con el movimiento marxista PAX, llamada DOC, instalada en Roma como coordinadora del *progresismo* conciliar (p 49). González Ruiz critica la actitud conservadora del entonces arzobispo Wojtyla en el Concilio (p 51), y cree que «el pensamiento de Juan Pablo II sobre la restauración de la cristiandad perdida no se ha apagado ni mucho menos» (p 52), lo que entrevera con los habituales zarpazos de los liberacionistas del cardenal Ratzinger. Casiano Floristan interpreta la dialéctica conciliar entre conservadores y progresistas (p 68) y comunica unas notas muy sesgadas sobre la evolución de la Iglesia en América y en España, sin la menor profundidad. El trabajo de Jon Sobrino S.J. sobre el Vaticano y la Iglesia en América es un ejemplo de manipulación, sobre todo en el caso de la Conferencia de Medellín, cuyo parecido con la realidad es pura coincidencia (p 105).

Cuando el lector haya repasado las interpretaciones del teólogo también jesuita José María Castillo a lo largo de este libro no se extrañará de sus conclusiones sobre «la Teología después del Vaticano II» ni sobre la acusación de *involución* que se dirige al pontificado de Juan Pablo II (p 138). El estudio de Torres Queiruga sobre la cristología después del Vaticano II es tan ingenuamente acrítico con los excesos del progresismo y el liberacionismo como todo este libro parcialísimo. Marciano Vidal en su estudio sobre el Concilio y la moral, aporta uno de los pocos estudios válidos y sugestivos de este volumen, calificación que no puede aplicarse al flojísimo alegato, más que estudio, de L. Maldonado sobre liturgia y sacramentos. El trabajo de V. Codina sobre espiritualidad es un ambicioso intento que queda en agraz, y el de J. J. Tamayo sobre utopías históricas y esperanza cristiana resulta escandalosamente ajeno al título desde el punto de vista de la historia del cristianismo, que reduce prácticamente al progresismo protestante y promarxista moderno. El profesor Díez Alegría diserta sobre el tránsito de la doctrina social de la Iglesia al mensaje social del Evangelio con una carga de incomprensión y ucronía que invalida sus pretensiones de originalidad. El esquema de J. Martínez Cortés sobre el proceso de secularización en España es de una ramplonería inconcebible. Flojísimos los trabajos del jesuita Duato y el ex jesuita Gimbernat y propaganda liberacionista pura la del apóstol marxista del liberacionismo Giulio Girardi, apoteosis de la teología de la liberación con que muy adecuadamente se cierra este conjunto lamentable.

«Ya durante el Concilio Vaticano II —apunta uno de los creadores del liberacionismo, el jesuita chileno Gonzalo Arroyo— algunos obispos del Tercer Mundo, encabezados por dom Hélder Câmara, habían tomado partido a favor del socialismo» *(Fe cristiana y cambio social en América Latina*, en adelante FC, Salamanca, «Sígueme» 1973, p 77). El teólogo de la liberación Enrique Dussel demuestra que el termino *liberación* es de raigambre

bíblica (en el Éxodo y en el Evangelio de san Lucas), atraviesa toda la tradición cristiana, se convierte en momento esencial de la gnosis hegeliana, y experimentará después dos reactivaciones marxistas: la del marxismo original, que lo aplicará a la liberación del proletariado, y la del Frente de Liberación Nacional argelino, que en sentido leninista lo reinterpretará como «sentido nacional antiimperial», mientas Herbert Marcuse desde 1967, Jean Paul Sartre en su introducción a Frantz Fanón, y el pedagogo marxista brasileño Paulo Freire lo asumen ya con plena connotación marxista, de la que no será depurado, sino todo lo contrario, al pasar, en el mismo contexto histórico, a la terminología del liberacionismo cristiano (E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina, Barcelona*, «Nova Terra», 1974, 3ª ed, paginas 348 s.) Durante los años sesenta, al calor del Concilio, numerosos jóvenes profesores de Iberoamérica estudiaron teología, filosofía y ciencias sociales en Europa. La CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) coordinó y «continentalizó» la actividad intelectual de estos profesores, que se concreta y potencia desde el comienzo de los años sesenta en instituciones teológico-sociales, como el DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, 1961) y el ILADES (Instituto latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1961) en Santiago de Chile. Los centros de liturgia y catequesis, creados en el primer lustro de los años sesenta, contribuyen al debate interno sobre la Iglesia ante la sociedad de Iberoamérica, donde se destaca el Instituto de Pastoral latinoamericana, que organiza su primera reunión en Puerto Rico en el año 1964, y en el 65 un importante curso en Sao Paulo, donde ya intervienen Segundo Galilea y Joseph Comblin, dos pioneros de la liberación, y en el 66 se afianza como «equipo itinerante» con el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, el teólogo español Casiano Floristan, y el profeta heterodoxo Ivan Illich, la coincidencia conciliar de estas fechas es muy interesante, así como la temprana aparición de miem-

bros de la Compañía de Jesús y de teólogos españoles como precursores de la liberación «En el Brasil —dice Dussel— se distingue una línea profética, desde 1964, ante el Estado burgués militarista» (E. Dussel *op cit*, p 347).

Como veremos, los movimientos liberadores iniciaran ya irreversiblemente su andadura después de la Conferencia de Medellín en 1968. Por eso resulta tan complicado, y tan necesario, trazar sus antecedentes en los años anteriores, durante la década del Concilio. Segundo Galilea es hombre del IDO-C relacionado con el movimiento PAX (FC 417) y fue director del Instituto de Pastoral Latinoamericana de la CELAM que dirigía en Quito el año 1972 Joseph Comblin, de origen belga, era en 1962 1963 profesor de teología en la Universidad Católica de Santiago de Chile, y simultáneamente desde 1965 profesor en el Instituto de Teologia de Recife (Brasil). Desde 1968, profesor en el Instituto de Pastoral de la CELAM en Quito. Volvió a Lovaina en 1971 y fue expulsado del Brasil en 1972 (FC 417). Es uno de los glandes promotores y analistas de la teología de la liberación. Pero Dussel, el historiador del equipo liberacionista, dice con razón que «la teología, pensar temático, viene pues del compromiso profético, praxis existencial». En este ambiente de agitación, cuando los pioneros del liberacionismo tomaban los puntos claves en los organismos de la CELAM, como acabamos de ver, aparece el primer escrito que puede adscribirse ya a la teología de la liberación propiamente tal. *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (octubre de 1968) que defiende la *pastoral profética* sin adentrarse aún de forma expresa (aunque sí latente) en el problema político, su autor era un sacerdote indio peruano de 40 años, llamado a ser el padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez. Su pensamiento maduró rápidamente, y en 1969 el servicio de documentación de la JECI, en Montevideo, le publica *Hacia una teología de la liberación*. Pero ya era después

del gran toque de rebato de los liberacionistas en torno a la Conferencia de Medellín (E Dussel, *op cit*, p 349).

Tanto los rastreos —desde dentro— de Enrique Dussel, como el testimonio —tan inmediato— del cardenal López Trujillo, nos muestran que en vísperas de Medellín actuaban ya, sin duda, los fermentos europeos de la teología política y de la influencia marxista en los precursores del liberacionismo, procedentes algunos de Europa, y formados otros en Europa. Pero en el ambiente general de la fermentación eclesiástica iberoamericana antes de Medellín los influjos que pueden detectarse con claridad son dos: uno autóctono, el marxismo pedagógico del brasileño Paulo Freire y otro foráneo, las teologías de la revolución y de la violencia que llegaron a Iberoamérica por los escritos de dos teólogos disidentes europeos: el ex salesiano Girardi y el dominico Blanquart. Estudiaremos en un capitulo posterior las influencias europeas de origen germánico, transmitidas en buena parte a través de cauces españoles y jesuíticos, ahora resumiremos brevemente estos influjos que se reconocen como previos a la Conferencia de Medellín.

Paulo Freire es una fuente autóctona de los movimientos liberacionistas según López Trujillo (*De Medellín*, p 172 ss.) y Dussel (*Historia*, p 349). Se trata de un pedagogo cuyas obras fueron ampliamente difundidas en España por el aparato editorial de propaganda marxista a partir de 1973, cuando se inicio la apertura en el campo editorial. Freire se presentaba inicialmente como sociólogo y educador, aunque terminó quitándose la careta y declarando su primordial interés en la difusión del marxismo revolucionario. Según Dussel es Freire el importador del concepto de liberación para América en sentido plenamente marxista desde 1964. La *concientizacion* o toma de conciencia revolucionaria de clase por parte del pueblo —la palabra clave de Freire— es correlativa de la liberación revolucionaria. López Trujillo cita a Hugo Asmann, Joseph Comblin y al propio Gustavo Gutiérrez

como asimiladores de las directrices de Freire. «Desde el punto de vista intelectual —decía Comblin en la revista chilena *Mensaje*, portavoz del liberacionismo como veremos— conviene mencionar la llamada teología de la liberación. Intención y proyecto, más que sistema elaborado, era y es un desafío, si hubiera que dar un patrono a ese movimiento intelectual, convendría evocar a Pablo Freire, cuyos temas han influenciado casi todo lo que sucedió en la Iglesia latinoamericana en los últimos quince años». Esta importante confesión, publicada al comenzar los años setenta, en los balbuceos del liberacionismo (*Mensaje*, n.º 253, página 494) demuestra con suficiente claridad el carácter precursor del marxista Freire en los movimientos de la liberación.

Pero simultáneamente incidían en el caldo de cultivo de la Iglesia iberoamericana los postulados del dialogo cristiano-marxista En su intervención de El Escorial, en 1972, Gustavo Gutiérrez —que en sus recientes intervenciones en España se muestra infinitamente más moderado, quizá más encubridor— decía «La fe comenzó a surgir como motivadora y justificadora de un movimiento revolucionario. Así nacieron la teología de la revolución y la teología de la violencia, elaborada inicialmente por teólogos no latinoamericanos, encontró caja de resonancia en cierta teología alemana y fue traducida en América Latina» (FC 233) El portavoz principal de la nueva moda teológica es el ex salesiano Giulio Girardi, profesor entonces en el Ateneo de su congregación en Roma, pero que antes de Medellín había dado a conocer escritos sobre humanismo marxista, muy en la línea del dialogo entre marxistas y cristianos, pero sin asumir aún de forma descarada, antes de Medellín, la identidad revolucionaria del cristianismo nuevo. «También llegaron a nuestro Continente —dice López Trujillo— escritos de Paul Blanquart, sacerdote dominico, profesor en el Instituto Católico de París. Abiertamente sostenía la posibilidad y urgencia de adoptar la metodología marxista y de la cooperación cristiano-marxista. En esto fue siempre irre-

ductible Su lenguaje penetró en algunos latinoamericanos, y se hizo corriente la utilización de la *racionalidad científica* atribuida directa y expresamente al análisis marxista» (A López Trujillo, *La teología de la liberación datos para su historia*, en *Sillar* 17 [1985], p 23 y ss.) La influencia de Freire, Girardi y Blanquart en los principales teólogos de la liberación es evidente. Ver por ejemplo la asunción de tesis esenciales de los tres en Gustavo Gutiérrez (*Teología de la liberación*, ed de 1984, pp. 349, 353, 356, y para Blanquart, *passim*, de la p. 74 a la 321, para Freire, varias citas entre las pp. 132 y 215). Pero como detecta bien López Trujillo, antes de Medellín toda esta siembra no había cobrado aún presencia dominante, y ni siquiera los autores citados se habían definido con la personalidad que asumieron claramente, tajantemente, desde 1968-1969. La agitación conciliar se notaba también en la proliferación de rebeldías dentro de la Acción Católica en varias naciones (sobre todo Brasil) y en la creación de sociedades sacerdotales prerrevolucionanas, como el grupo Golconda, tras las huellas de Camilo Torres, en Colombia, el grupo ONIS, en Perú, Iglesia Joven en Chile y Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina (*cfr*. López Trujillo, *Sillar, op cit*, pagina 22 y ss.)

Se va perfilando pues, ante este conjunto de información relativamente inconcreta y confusa, una doble hipótesis que antes de la Conferencia de Medellín no habían fraguado todavía los movimientos liberacionistas más que en estado de agitación y latencia, y que los movimientos liberacionistas, y concretamente la teología de la liberación, que se empieza a concretar en la estela de Medellín, son entidades híbridas de Europa y América, con un claro proceso de interfecundación. Las motivaciones y algunas interpretaciones iniciales son autóctonas, las formulaciones vienen por cauces europeos, o se obtienen por trasplante en tierras de América No cabe ni el orgullo continental americano de proclamar (como tantas veces se hace) que por fin una

fuerte corriente de pensamiento y de acción nacida originalmente en América se desparrama luego por todo el mundo, ni la tesis contraria, que niega toda originalidad de pensamiento y de acción a los movimientos americanos, a los que se considera como simples satélites y dependencias del pensamiento y las directrices estratégicas europeas. Esta doble hipótesis debe tenerse muy en cuenta en el resto de nuestra investigación informativa.

«A la altura de la Conferencia de Medellín —dice certeramente el cardenal López Trujillo— solo aparece un esfuerzo positivo en torno a la liberación, de impronta teológica y pastoral, sugerente y aceptable. No emergen todavía, en los niveles de la elaboración de documentos de obispos, los liberacionismos de inspiración marxista». Los obispos de América habían formulado ya una primera respuesta, muy valiente, a la Encíclica *Populorum progressio* de 1967. Medellín es la gran eclosión de la CELAM, creada en 1955 y volcada hacia la realidad profunda del Continente desde 1963 gracias a la orientación del obispo chileno Manuel Larrain, que creó departamentos para cada área pastoral. Desde 1966 se organizaron en estos departamentos encuentros diversos —hemos aludido ya a algunos— que actuaron como centros de fermentación (*cfr* Gustavo Gutiérrez, TL n.º 175). La CELAM convoco la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad colombiana de Medellín para el mes de agosto de 1968

Los liberacionistas afirman taxativamente que la teología de la liberación nació en Medellín, ver Joseph Comblin en FC, p 124, y Gustavo Gutiérrez, TL, p 175 ss. Sin embargo no fue así. Hemos de aceptar el documentado testimonio de monseñor López Trujillo, gran intérprete de aquella Asamblea, y después secretario general y presidente de la CELAM. En su libro *De Medellín a Puebla*, López Trujillo analiza exhaustivamente el contenido y el ambiente de la Conferencia de Medellín. «Medellín —dice— partió de una visión de la realidad. Sus conclusiones fueron

precedidas por la lectura de los signos de los tiempos en América Latina» (*op cit*, p 218) Es cierto que la realidad se vio también como praxis. Pero «no ha de buscarse una impostación marxista del concepto para traducir su significación» La praxis es la vida de la Iglesia, no la vida de la revolución. Medellín acepto el hecho de la dependencia de los países subdesarrollados respecto de los ricos como condicionante de la situación angustiosa de Iberoamérica. Medellín, en uno de sus momentos más duros, llega a hablar de *violencia institucionalizada* para describir la situación estructural de injusticia. Pero la utopía evangélica de Medellín es «definidamente alérgica a todos los de terminismos». Se considera a la liberación como signo de los tiempos pero la liberación de Medellín no es restringida ni clasista, sino integral, contra el pecado como principal opresor. Todas las esclavitudes que agobian al nombre, se integran en el compromiso liberador «No se excluyen —sigue el cardenal— las dimensiones políticas, económicas etcétera, pero la liberación no se agota en ellas». Y debe realizarse en total sintonía con la Iglesia «sin que su identidad se oscurezca o evapore. En Medellín se acude al magisterio pontificio. Se utilizan indistintamente los términos «desarrollo integral» (vetado por los liberacionistas) y liberación. La clave pascual es lo más característico de la reflexión teológica en Medellín.

«La lucha por la justicia —resume López Trujillo— no estimula los conflictos de clases en sentido marxista ni exaspera la dialéctica de lo conflictivo. Es una opción que no le es desconocida, pero que no comparte. Medellín con fuerte lenguaje profético invita, apela, no excomulga ni exacerba los grupos. La asamblea de Medellín no vio tampoco en la violencia el remedio de los problemas sociales. Las líricas apologías a las guerrillas y la exaltación de la personalidad de los alzados en armas en las selvas o en las montañas no ha sido su lenguaje» (López Trujillo, *De Medellín* p. 223 ss.)

Medellín vetó expresamente el liderazgo y la militancia política de los sacerdotes. Repudió la violencia revolucionaría como recurso normal pese a que el alzamiento contra estructuras evidentemente injustas es aceptado pero descalificándolo en la práctica por las dificultades insalvables que encierra el proceso de guerra civil. Se descalifica también a los sectores dominantes que con frecuencia consideran como acción subversiva «todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios». Y la clave para una solución duradera tiene que ser reconciliación, no el conflicto.

Esta es la liberación que pretendió Medellín, esta es la interpretación auténtica de Medellín que tiene signo pastoral y no revolucionario. Pero el avance ante anteriores posiciones colectivas del Episcopado había sido tan enorme y notorio que los fermentos liberacionistas se lanzaron inmediatamente sobre la estela de Medellín para intentar —con notable éxito— una inmensa manipulación de la Asamblea, es la interpretación revolucionaria y reduccionista de Medellín. Nació ante todo, la primacía de lo político. «De ahí surgieron —dice López Trujillo— una serie de *slogans* que se corrieron precipitadamente por doquiera. «Todo es política. El Evangelio es política. La Iglesia es política. No corearlos representa ingresar en las esferas sombrías de los refractarios al cambio» (*Op. cit.* p. 230). «Esa interpretación reductiva de la Conferencia de Medellín —concluye López Trujillo— sirvió de catalizador paria la amalgama de influencias y para una primera formulación en un folleto de Gustavo Gutiérrez que nació como instrumento de reflexión en una reunión interamericana celebrada en Caracas. La atmósfera se había enrarecido en el interior de la misma CELAM. Algunos de sus institutos no solo mostraban su simpatía por los novedosos planteamientos, sino que los defendían en distintas cátedras (*op. cit. Sillar*, pagina 26).

Este momento es vital en la historia de los movimientos liberacionistas. Mercee la pena ver como se gestó la reducción de Medellín.

«Empezó —dice López Trujillo— un movimiento de reducción de la II Conferencia del Episcopado de América latina a una sola conclusión, y esta a unos pocos números Se trataba sobre todo del numero 16 de *Paz*, lectura lícita y valerosa de la Encíclica *Populorum progressio*, que se tomó luego como apología de una praxis revolucionaria. El lema de la violencia institucionalizada dio para mucho, y se justificaba cualquier tipo de reacción violenta contra el pecado mortal plasmado en la violencia del Estado capitalista. Todo esto en la coyuntura del nacimiento y fortalecimiento de las guerrillas, por una parte, y de la represión militarista por otra (*op. cit., Sillar*, p. 25).

En medio de la interpretación reductiva de Medellín se concentran y se coordinan los siguientes fenómenos históricos: primero, el desbordamiento de lo político como acabamos de indicar; segundo, la potenciación y proliferación de los grupos sacerdotales ya predibujados antes de Medellín; tercero, la influencia y la intercomunicación de determinadas corrientes europeas, algunas de signo netamente marxista, y cuarto, la irrupción abierta (porque ya estaba larvada) de los factores estratégicos. De todo iremos dando cuenta en el resto de nuestra investigación.

LAS ACTAS DE MEDELLÍN

Las consideraciones anteriores sobre la Conferencia de Medellín se basan en documentados testimonios de autoridad. Nunca ha sido tan preciso en sus consideraciones y conclusiones el cardenal López Trujillo, por ejemplo. Pero la importancia histórica liminar de Medellín y las tergiversaciones de que las ideas de Medellín han sido objeto nos invitan a profundizar más en las

Actas de la Conferencia, que citamos según la versión brasileña: *A Igreja na actual transformação da América latina à luz do Concilio* (8.º ed., Petrópolis, «Vozes», 1985).

La II Conferencia General del Episcopado latinoamericano se abrió con una importantísima intervención personal del Papa Pablo VI, en su primera visita a Iberoamérica; curiosamente esta decisiva intervención papal apenas se cita y, por los liberadores, se encubre. El Papa reconoce «la larga, compleja e infatigable acción evangélica de estos inmensos territorios» *(op. cit.* p. 9) para la que fueron realizados «esfuerzos sobrehumanos» (p. 10). Advierte de los peligros que pueden acarrear las falsas novedades y el abandono de la filosofía perenne y «de los grandes maestros del pensamiento cristiano»; afirma que «desgraciadamente, también entre nosotros algunos teólogos no van siempre por el camino recto», porque cultivan «el vacío... invadido frecuentemente por una superficial y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas» (p. 12). La arrogancia de esos teólogos induce «al libre examen, que rompe la unidad de la propia Iglesia» (*ibíd.*) hasta el punto que se pretende «secularizar el cristianismo», liberarle —en frase de Cox— «de la forma de neurosis llamada religión» y «ofrecer al cristianismo una nueva eficacia toda ella pragmática» (p 14).

Tías esta valiente denuncia de la nueva «mística» de la praxis, Pablo VI condena la confrontación de la Iglesia institucional «con otra presumida Iglesia llamada carismatica» (p 14) defiende la doctrina social de la Iglesia, tan denostada ya entonces por los precursores del liberacionismo y si bien repudia las cobardías de los opresores de la sociedad, rechaza de forma expresa toda violencia como solución (p. 17). Y afirma taxativamente «Entre los diversos caminos que llevan a una justa regeneración social, no podemos escoger ni el del marxismo ateo ni el de la rebelión sistemática, ni mucho menos el del derramamiento de sangre y la anarquía» (p 18).

Tras este luminoso aviso de Pablo VI, que no solamente es doctrina de Medellín sino la doctrina más importante de Medellín, y que jamás se cita por los liberacionistas, las Conclusiones de la Conferencia, divididas en varios capítulos, representan una vigorosa posición de la Iglesia de Iberoamérica para adaptarse al mundo real en que se desenvuelven sus comunidades, pero es una toma de posición sin rupturas revolucionarias con profunda inserción en la tradición y el magisterio de la Iglesia universal y de la Santa Sede, con espíritu profundamente reformista pero de ninguna manera revolucionario ni menos agresivo y violento. Leídas las conclusiones en su conjunto, confirman de lleno el diagnostico que debido al cardenal López Trujillo hemos anticipado sobre ellas. Dicen los obispos de América que «nuestros países conservan una riqueza cultural básica nacida de valores religiosos que florecieron en una conciencia común y fructificaron en esfuerzos concretos de integración» (p. 36). En el apartado *Justicia* reconocen que la misma como hecho colectivo, es una injusticia que clama al ciclo (página 47). Y por eso, «para nuestra verdadera liberación, necesitamos todos de una profunda conversión para que llegue a nosotros el reino de justicia y de paz» (p. 48). Critican las insuficiencias de los sistemas liberal-capitalista y marxista para resolver los problemas del Continente, «uno porque presupone la primacía del capital, el poder del mismo y su discriminante utilización en función del lucro, el otro, aunque ideológicamente sustente un humanismo se refiere con exclusividad al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado» (p. 51). El apartado *Paz* es el más polémico y nada tenemos que añadir ahora a las precisiones, exactísimas del cardenal López Trujillo, por ejemplo en el debatido caso de la violencia revolucionaria, que Medellín evidentemente rechaza como táctica cristiana (p. 62). Debemos insistir en la prohibición de que los sacerdotes ejerzan liderazgo político (p. 125) y en las importantes referen-

cias a las comunidades de base como estructura pastoral, sin el menor asomo de célula revolucionaria y en plena comunión con el Episcopado (p. 152).

¿Qué hay en estas esplendidas Actas de Medellín, sobre las que hemos ofrecido, desde dos ángulos, un resumen necesariamente incompleto, que permita montar sobre ellas el tinglado de los liberacionismos? Nada, como no sea una formidable manipulación El despliegue de Medellín es adaptación valiente de un proyecto pastoral cien por cien, nunca revolucionario ni menos subversivo. Los movimientos liberacionistas son la degradación y la prostitución de Medellín, no su consecuencia eclesial.

Segunda parte

LAS COMUNIDADES DE BASE: VANGUARDIA Y AMBIENTE DE LA «IGLESIA POPULAR»

Mientras, desde los días del Concilio, surgían en América y Europa los fermentos intelectuales y pastorales hacia la formación de los movimientos liberacionistas concretos, la Iglesia entera se agitaba por un movimiento de base, cuyos orígenes datan también del Concilio, que se anticipará a las formulaciones teológicas y a las organizaciones de la liberación: nos referimos a la oleada de las comunidades de base. Como ha indicado certeramente el historiador y teólogo de la liberación Enrique Dussel, la praxis va, en el conjunto de los movimientos liberacionistas, por delante de la teoría: la praxis es el nuevo profetismo y la nueva proliferación de las comunidades de base.

Conviene por tanto distinguir una vez más con toda claridad los tres movimientos liberacionistas o liberadores, o mejor, dada su interconexión, los tres frentes del movimiento liberacionista:

Primero, las comunidades de base, que son la praxis profética de arranque, la rebelión abierta contra la Iglesia tradicional, el planteamiento —todo lo encubierto que se quiera— del cisma contemporáneo de las dos Iglesias, porque la Iglesia popular, nacida de las comunidades de base, excluye formalmente a la otra Iglesia, le niega su carácter de Iglesia aunque admita un período de transición coactiva y se resista a plantear crudamente el cisma;

segundo, la teología de la liberación, que es el frente teórico, la superestructura ideológica del liberacionismo, la justificación dogmática —porque se trata de un nuevo dogma— que ya no se funda principalmente en las fuentes tradicionales e internas de la Iglesia, sino en un hecho social interpretado con categorías ajenas, e incluso hostiles a la Iglesia como son las del análisis marxista;

tercero, la organización Cristianos por el Socialismo, que trata de encuadrar al movimiento de praxis en abierta y confesada co-

laboración con el movimiento marxista —y concretamente comunista— universal.

El movimiento comunidades de base/Iglesia Popular, es previo a los otros dos; se pone en marcha al final del Concilio, en 1965 más o menos, y cobra aceleración a partir de 1967 en América y en Europa y España, de forma simultánea. Los movimientos teología de la liberación y Cristianos por el Socialismo son virtualmente simultáneos: nacen hacia el comienzo de la década de los setenta, y emergen juntos hacia 1971, con motivo de la anticipación chilena, adquieren resonancia universal en el encuentro de El Escorial, en España, 1972, que sigue inmediatamente a la proclamación mundial de los Cristianos por el Socialismo en Chile.

Los tres movimientos están interconectados. Comparecen en sus reuniones, publicaciones y congresos las mismas personas, los mismos promotores. Su confluencia histórica tiene lugar en el triunfo sandinista de Nicaragua en 1979, allí peregrinan los Cristianos por el Socialismo del mundo entero, la Iglesia Popular se enfrenta abierta e incluso groseramente con la Iglesia de Roma en la persona del Papa y varios teólogos de la liberación forman parte del Gobierno revolucionario.

Estudiamos en esta sección de nuestro libro el movimiento comunidades de base antes de adentrarnos en el análisis de la teología de la liberación y del movimiento Cristianos por el Socialismo. Porque, como hemos dicho, las comunidades de base aparecen antes, dentro del periodo de fermentación conciliar previo a la Conferencia de Medellín y a los Encuentros de El Escorial y Santiago de Chile. Ya tenemos la suficiente perspectiva como para adelantar una interpretación sobre el origen de las comunidades de base. Sería exagerado calificarlas enteramente como movimiento subversivo y manipulado estratégicamente, estas no son notas originales, sino consecuencias de su auge universal. Las comunidades de base forman parte de esa fermentación conciliar. Nacen en un ambiente de convivencia pastoral,

no teórico ni teológico. Sus promotores son de dos clases: en primer y principal término, los sacerdotes jóvenes, ansiosos de incorporarse a la renovación conciliar y de encontrar caminos nuevos, no siempre ortodoxos, y proletarizados como estamento sacerdotal, ante sus difíciles condiciones personales de vida en un mundo volcado hacia los valores materiales y la civilización del desarrollo y el consumo en plena etapa occidental de prosperidad después de los traumas de la posguerra. No se ha insistido de forma suficiente en esta caída en el proletariado de los sacerdotes urbanos en los años sesenta. En segundo lugar promueven las comunidades de base los dirigentes y miembros de los movimientos apostólicos de base seglar que después del Concilio entran —con la Acción Católica en cabeza— en una crisis agónica por casi todo el mundo. Jóvenes sacerdotes y militantes apostólicos coinciden en encontrar un sustituto a ocupaciones y rituales anteriores en la politización y en la cooperación con militantes y dirigentes de movimientos marxistas, gracias al nuevo clima de diálogo que se convierte muchas veces en abierta cooperación política, y en trabajo de oposición conjunta contra regímenes militaristas o autoritarios en Iberoamérica y en España. La crisis profunda que esta situación abre en los movimientos apostólicos seglares de la Iglesia no podía ser desaprovechada por la estrategia política del bloque soviético, que contempla en ella toda una gama de nuevas posibilidades de acción en Occidente, tanto en las naciones de régimen democrático como en las de régimen autoritario.

EL PROFETISMO: HELDER CÁMARA

El movimiento comunidades de base/Iglesia Popular tiene sus antecedentes en la posguerra, antes del Concilio. La Iglesia católica, la de Pío XII, había convivido hasta la Segunda Guerra Mundial con los regímenes fascistas o autoritarios, había firma-

do con Mussolini en 1929 los pactos de Letrán, y su oposición al nazismo hitleriano, muy clara, no pareció a muchos observadores de los países democráticos demasiado tajante. Durante los años previos a la Segunda Guerra Mundial, el Vaticano había intentado fomentar una tercera vía entre capitalismo y marxismo; se trataba del corporativismo, abiertamente favorecido por la Iglesia para casos como el de Austria y el de España. Al imponerse en la Segunda Guerra Mundial la victoria, y doctrina básica de las democracias, la Iglesia católica, que también había demostrado durante siglos su capacidad de convivir con las democracias, se volcó hacia ellas, y fomentó en Europa el milagro de las Democracias Cristianas, que ofrecieron en las naciones vencidas, Alemania e Italia, una posibilidad asombrosa de reconstrucción después de la pesadilla fascista. En España, cuando llegase el momento durante los años del posconcilio, la Iglesia, hasta entonces muy tradicional, se convirtió en factor decisivo del cambio, primero hacia la democracia plena, luego incluso hacia un régimen socialista, porque lo que impera en España desde 1982 tiene más de intento de régimen que de modalidad democrática europea de gobierno.

La democratización interna, y su exigencia en tonos a veces muy destemplados, es la secuencia natural de la nueva orientación general de la Iglesia de posguerra hacia la democracia No siempre había sido así. La Iglesia, en otros tiempos, se había identificado con regímenes autoritarios y con lo que se llamó Antiguo Régimen, caracterizado precisamente por la simbiosis del Estado y la Iglesia. Esta exigencia de democratización interna seria en parte espontanea, en parte inducida y fomentada desde fuera, por motivos políticos y estratégicos, como hemos indicado ya. Y tiene una primera formulación en los años cuarenta y cincuenta de este siglo en lo que se ha llamado actitudes proféticas y grupos proféticos, que ya en la estela del Concilio Vaticano II se transformaron por todas partes en las llamadas

comunidades de base, promotoras de una Iglesia distinta y antitética, la Iglesia Popular.

El muy debatido Decreto del Vaticano II sobre el Apostolado de los Seglares (18-XI 1965, ver *Documentos del Vaticano*, Madrid, BAC, 1971, p. 428 ss.) no habla directamente de las comunidades de base, aunque en cierto sentido las presupone. Al enumerar las *comunidades de la Iglesia* se refiere expresamente a la parroquia y la diócesis. Cualquier otra organización se considera con la anterior etiqueta de Acción Católica (*ibíd.*, p. 450).

Uno de los obispos del Tercer Mundo que más llamaron la atención en el Concilio es Hélder Câmara, de Olinda Recife, archidiócesis a la que accedió en 1964 (ver F. Blázquez, *Ideario de Hélder Câmara*, Salamanca, «Sígueme», 1974) Anteriormente había formado en las filas del populismo cuasifascista brasileño, como tantos posteriores profetas del marxismo (*ibíd.* p. 10). Se sintió inclinado al radicalismo social por el *Manifiesto por una civilización solidaria* del dominico Lebret, uno de los precursores de la liberación. Se declaró muchas veces expresamente ajeno a los comunistas (*ibíd.*, p. 75), pero actuó conscientemente, como figura mundial, hasta su retirada en el año en que se escriben estas líneas, como profeta del marxismo. Insiste en la posibilidad de adaptar el socialismo y el marxismo al cristianismo (*ibíd.*, p. 83 ss.), pero al revés que muchos otros profetas de la liberación, critica de forma expresa aunque suave a los países del imperialismo marxista (*ibíd.*, p. 83 ss.) Llega a decir que si Marx hubiera vivido en nuestro tiempo, hubiera renunciado a la antítesis de cristianismo y ciencia, es decir al núcleo de la leona marxista, lo cual no deja de ser una ucronía formidable (*ibíd.* p. 95). Ignora profundamente la esencia del marxismo cuando dice «Reconozco que al menos en teoría el marxismo es un humanismo, en cuanto que por encima del capital coloca a la persona humana» (*ibíd.* página 102). Porque no dice inmediatamente que esa persona humana, o mejor ese individuo de Marx, está previamente

privado de toda relación trascendental con Dios, tesis en la que consiste la esencia de la alienación marxista. Se confiesa lector de Marx y dice «Estoy de acuerdo con su análisis de la sociedad capitalista» (*ibíd.* p. 103) Dom Hélder Câmara, justamente abrumado por la situación trágica y opresiva en que viven la mayoría de sus diocesanos, incurre en el simplismo promarxista de unas soluciones que pueden agravar todavía más esa situación, y se sitúa en el medio camino de quienes aún creen firmemente en la idea de Dios, pero aceptan ya el análisis marxista como salida del problema social de Iberoamérica. Dom Hélder Câmaraes el primero de los profetas de la liberación, y sus posiciones han sido manipuladas y utilizadas a fondo por los inspiradores de la estrategia liberacionista, como volveremos a ver en otro capítulo de este libro.

Hay algunas referencias confusas, pero insistentes, en que grupos proféticos y comunidades de base (dos ideas que se unirían después del Concilio) alentaban ya en forma embrionaria desde finales de la década de los cuarenta (*cfr.* L. Evely, *Nuevo Profetismo*, Madrid, Eds. Acción Católica, 1969, p. 46). Uno de sus dirigentes, J. Grotaers dice en 1967: «Desde hace veinte años asistimos al nacimiento espontaneo de innumerables grupos de seglares que representan una de las formas del porvenir del apostolado seglar en una sociedad secularizada» (*ibíd.* página 52, nota 1). Sin embargo, el año clave para el relanzamiento del profetismo en Europa parece ser el 1967, y el movimiento se reforzó y se politizo claramente con motivo de las convulsiones de 1968, casi todas las fuentes son ya de fecha simultanea o posterior, y señalan la coincidencia de la eclosión de los grupos proféticos y comunidades de base —durante ese bienio se empiezan a confundir las dos denominaciones— de forma simultánea a la crisis generalizada de la Acción Católica en la inmediata estela del Concilio, hacia 1965 1966. Desde el primer momento se advierte, en este relanzamiento, la intervención coordinadora de

grupos sacerdotales en cada nación, y de grupos internacionales con órganos importantes de comunicación, entre los que destaca el *IDO C* (cfr *Nuevo profetismo*, p. 46 y s.) La revista *IDO C* publicó, en efecto, en mayo de 1967, un número monográfico dirigido por uno de los fundadores del profetismo (y cofundador de la revista), Jean Grotaers, «en la que este señalaba como tarea primordial a los participantes en el III Congreso Mundial para el Apostolado de los Seglares, liberar al apostolado seglar de estructuras demasiado pesadas, desvinculándose de la jerarquía para constituir grupos proféticos» (*ibíd.* p. 47). En su momento demostraremos documentalmente las conexiones estratégicas del IDO-C con el movimiento prosoviético PAX, ahora bástenos señalar esta primera conexión. En los grupos proféticos se advierte, desde el primer momento, la desvinculación de la Jerarquía y la integración de católicos, protestantes y marxistas, unidos por la idea del «compromiso temporal» en el que se vaciaba la noción «anticuada» de la fe. Y tanto en Iberoamérica, donde los grupos proféticos habían nacido antes en forma ya de comunidades de base, como en Europa, se advierte desde los primeros momentos la idea fuerza de la distinción radical entre las dos Iglesias: la tradicional, jerárquica, uncida según los nuevos profetas a las clases dominantes, y la popular, formada por el conjunto de las comunidades proféticas (*ibíd.*, p. 55, n.º 28 cita de Marietta Peitz en *Informations Catholiques Internationales*, revista portavoz del profetismo: «El problema de las dos Iglesias se plantea quizá más en Latinoamérica que en Europa. En Perú he encontrado un abismo trágico entre la Iglesia jerárquica, oficial, omnipotente, y una juventud que lucha sola y está sola. Solo he encontrado diez sacerdotes que hayan comprendido lo que es la Iglesia de los pobres, están en oposición al nuncio»).

Vemos, por tanto, cómo los futuros temas de la liberación y los Cristianos por el Socialismo fermentan ya en el movimiento profético posconciliar. Se exaltan como víctimas y ejemplos las

figuras de Torres, Guevara y Debray, se adelantan términos como *violencia estructural*, y personalidades proféticas como Georges Hourdin, director de *Informatios Catholiques Internationales* cita con elogio (n.º 306, p. 6) a Arlino Souza, un ex coordinador iberoamericano de Juventudes Católicas, que escribe en *Tiempos modernos* «Cristianismo y revolución son conciliables Se debería poder ser comunista y cristiano ¿Cristiano y guerrillero? ¿Por qué no, si no hay otro remedio?» Los observadores de la Acción Católica en España detectaban en 1969 una importante infiltración institucional de los grupos proféticos «en seminarios, órdenes religiosas, organizaciones apostólicas, centros de pastoral prensa y editoriales católicas, congresos, donde personalmente, o a través de figuras representativas del clero y laicado católico, realizan una siembra de ideas que prende maravillosamente en el clima de *aggiornamento* posconciliar» *(Nuevo profetismo*, p. 14).

LAS COMUNIDADES DE BASE EN AMÉRICA: LA ECLESIOGÉNESIS DE LEONARDO BOFF

Ya hemos visto que los grupos proféticos arrancan simultáneamente en Europa y en América, tanto en su fase de posguerra, los balbuceos, como en su despliegue definitivo e irreversible en torno al bienio 1967/68, en pleno posconcilio. En su libro *Eclesiogénesis* editado varias veces en España desde 1981 (ed. Sal Terrae, Santander) y anterior a la obra principal de este teólogo de la liberación, *Iglesia: carisma y poder*, se comunican informaciones interesantes sobre el nacimiento y evolución de las comunidades de base en un país clave para los movimientos de liberación, Brasil.

El movimiento fue iniciado hacia el año 1956 por un obispo, Dom Agnelo Rossi, que promovió el envío de catequistas populares a los lugares donde no era posible la presencia de los sacer-

dotes. En Barra do Pirai creó Dom Agnelo una red de catequistas coordinados por expertos mejor formados. Ellos celebraban el «domingo sin misa» primero, la «misa sin sacerdote» después. «En torno a la catequesis —dice el padre Boff— llegó a formarse una comunidad con un responsable de la vida religiosa». Se crearon escuelas radiofónicas y, en Natal, un Movimiento de Educación de Base: «En 1963 existían ya 1410 escuelas radiofónicas. El movimiento se propagó a continuación por todo el Noroeste y el Centro Oeste».

El nacimiento de las comunidades de base en Brasil fue, por tanto, irreprochablemente pastoral. Pronto el Movimiento por un Mundo Mejor, creado en Europa por el padre Riccardo Lombardi y muy favorecido por el Papa Pío XII, contribuyó a la fecundación pastoral de las comunidades de base en Brasil con 1800 cursos que provocaron una intensa dinámica de vida religiosa en toda la gran nación. «De esta animación fueron fruto el Plan de Emergencia de la CNBB (Conferencia Nacional dos Bisbos do Brasil) y el primer Plan de Pastoral de Conjunto Nacional, 1965-1970, en el que se decía "Nuestras parroquias actuales están o deberían estar compuestas por varias comunidades locales y por comunidades de base"» (L. Boff, *Eclesiogénesis*, p. 14 s.)

Hasta ahora nada hay censurable en el movimiento. Pero los promotores de la liberación y sus coordinaciones de signo estratégico, se dedicaron después de Medellín, a la radicalización del movimiento comunidades de base. La Acción Católica brasileña entro en crisis aguda, como sucedió en todas partes, y las comunidades de base se convirtieron muchas veces, desde 1968, en centros de vida comunitaria, lo cual seguía siendo razonable, y en centros abiertos de agitación política, que muy pronto derivaron hacia una crítica, de signo marxista, sobre las realidades opresivas de la sociedad brasileña. Radicales como el propio Leonardo Boff exageraron la entidad pastoral de las comunidades de base y llegaron a decir de ellas no que formaban la Iglesia

junto con el resto de la comunidad cristiana sino que «reinventan la iglesia» (subtitulo tesis de *Eclesiogénesis*). Pero en este libro Boff procura mantenerse en línea no claramente heterodoxa y junto a la invención de la Iglesia por las Comunidades de Base reconoce el carácter fontal del Espíritu Santo (*ibíd.*, p. 37). Sin embargo adelanta ya algunas graves desviaciones, vamos a verlo.

La Conferencia de Medellín fue, como para los demás movimientos liberadores, un revulsivo histórico. Uno de sus postulados afirmaba: «La comunidad cristiana de base es el primero y fundamental núcleo eclesial. Es por tanto la célula inicial de la reestructuración eclesial». Por eso Boff, de quien tomo esta cita, puede decir que a partir de Medellín «esta nueva realidad se ganó el derecho de ciudadanía» (*ibíd*, p. 14). Y la instrucción pontificia *Evangelii nuntiandi* asume el nuevo sistema pastoral confiadamente aunque no sin prudencia.

Muy pronto sin embargo el movimiento comunidades de base apuntó en su interior la dicotomía entre las dos Iglesias. En *Eclestogénesis* Boff procura mantenerse en la ortodoxia y apunta «dos modelos eclesiológicos de la Iglesia única» (p. 19). Pero confiesa que la Iglesia Institución no existe «para sí y en sí misma, sino como apoyo a las comunidades de base» las cuales tampoco pueden «prescindir de la gran Iglesia institución» (*ibíd.* p. 19). De ahí a privar de todo valor eclesial a la Iglesia-Institución y enfrentarla en lucha de clases con la Iglesia Popular de las comunidades de base no hay más que un paso que Boff dará en su obra madura y rebelde, *Iglesia carisma* y *poder* y que los teólogos de la liberación trataran de imponer a toda la red de comunidades de base Porque en esta misma obra, *Eclesiogénesis*, ya apunta Boff un criterio netamente marxista para la generación de la Iglesia; el *modo de producción* que explicara a fondo en su obra posterior y que será uno de los puntos fuertes de la condena romana contra él.

Las comunidades de base sin embargo, nunca cayeron totalmente en poder de los movimientos liberacionistas que han hecho de ellas su principal objetivo. La mayoría, incluso hoy, se mantienen en Iberoamérica dentro de la Iglesia institución que es la única Iglesia de Cristo. En este sentido fueron asumidas de nuevo en presencia de Juan Pablo II por la Conferencia de Puebla, que revalidó su sentido y su importancia pastoral.

Los movimientos sacerdotales liberacionistas que proliferaron en toda América desde las vísperas del Concilio se propusieron como objetivo primordial infiltrarse en la red de comunidades de base y controlarla. Los más importantes entre estos grupos son los siguientes:

Argentina Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo (que en 1970 no había captado más que al 3% del clero argentino, y se formo en 1968, fueron descalificados en 1970 por el Episcopado).

Canadá Conferencia de sacerdotes del Oeste, que en 1969 agrupaba a 370 de los 1800 sacerdotes de la región.

Colombia «Golconda» fundado en 1968 por el vicario apostólico de Buenaventura y otros 49 sacerdotes, en el manifiesto original se condenó el bloqueo USA de Cuba, y el imperialismo americano. Tras las huellas del sacerdote español Domingo Laín y en la estela de Camilo Torres varios misioneros españoles se incorporaron al grupo. El vicario monseñor Valencia Cano, que con todo el grupo se oponía al régimen de Colombia, se declaró en 1970 «definitivamente socialista y revolucionario» *(Informations Catholiques Internationales*, n.º 358, 15-IV-70, p. 18).

Estados Unidos Natinal Federation of Priests-Councils, Creada en 1968, agrupaba en 1971 a 127 asociaciones, que representan a 35 000 de los 60 000 sacerdotes católicos USA, con fuerte infiltración radical y liberacionista, aunque muy minoritaria. El Episcopado la ha mirado con mucho recelo.

Society of Priests for a Free Ministry, con sede en Oakland, California.

Guatemala COSDEGUA (Confederación de Sacerdotes Diocesanos de Guatemala) desde 1969 (50 sacerdotes en 1971).

México Grupo de Sacerdotes Mexicanos desde 1970

Comunidad de Cuernavaca, al amparo del obispo revolucionario monseñor Méndez Aiceo.

Perú Organizacion Nacional de Investigaciones Sociales, ONIS, que reúne «al bajo clero revolucionario» (*Le Monde*, 17-1-70, p. 4) en cuyo seno surgió la figura clave de Gustavo Gutiérrez. (Para toda esta relación y sus fuentes *Cfr Comunidades de base y Nueva Iglesia*, Madrid, Ediciones Acción Católica, 1971, p. 117 ss.)

Esta situación (en descripción aproximada e incompleta) de los grupos sacerdotales que entraban en relación con las comunidades de base en toda América después del Concilio tiene, como noticias menos conocidas, las citas de agrupaciones sacerdotales en Norteamérica, Canadá, Estados Unidos y México. Al estudiar la estrategia de la liberación comprenderemos por qué, mientras el bloque soviético buscaba, desde los años cincuenta, una plaza de armas y unas cabezas de puente continentales en América, nunca descuidaba el ataque de fondo a Norteamérica donde se infiltró dentro de los movimientos proféticos de la Iglesia Católica. No estamos atribuyendo el nacimiento ni el desarrollo, pero si la manipulación de estos grupos a la estrategia soviética, como en su momento explicaremos con más detalle.

LAS COMUNIDADES DE BASE EN EUROPA

Las comunidades de base se iniciaron, pues, en América (recuérdese la experiencia brasileña) por motivos netamente pastorales, y en torno a Medellín cayeron parcialmente en manos de

la manipulación liberacionista. En Europa, donde se iniciaron paralelamente en forma de movimientos y grupos proféticos, asumen desde los mismos comienzos una actitud contestataria, se desarrollan mediante la táctica de las asambleas y los encuentros de variada índole y ofrecen muchas más pruebas de una temprana manipulación, y de una apenas disimulada coordinación por la red IDO C, conectada con el movimiento polaco soviético PAX, como en su momento demostraremos documentalmente, ahora se anticipa esta idea como referencia y orientación.

Los grupos proféticos más importantes hasta 1971 fueron los siguientes:

República Federal de Alemania, Círculo de Acción de Munich (1970). Círculo de Frenkenhorst (1970). Arbeitsgememschatten von Priestengruppen (*Arriba*, 7-5-71).

Austria, SOG (450 miembros en 1971, la mayoría sacerdotes). Grupos de solidaridad, del tipo *Echanges et Dialogue* (desde 1969).

Bélgica, Asamblea Europea de Sacerdotes, especializada en el montaje de asambleas paralelas. Grupo renovador, con 250 sacerdotes, desde 1969. Exodus, desde 1970. Los Setenta, desde 1969. Presencia y Testimonio, 1971. Inspraak y Movimiento del Tercer Mundo.

Francia, Christianisme et Revolution (1970). Christianisme Social (1970). Concertation, confederación de grupos nacidos tras los sucesos de 1968, con conexiones muy radicales, sede en Dijon. Comité de Acción Revolucionaria en la Iglesia (1969). Echanges et Dialogue, grupo radical de sacerdotes fundado en 1969 con la consigna principal de *desclerificación*, contaba en 1970 con 800 miembros. Dentro de la consigna de desclerificación propugna la abolición del celibato obligatorio, la necesidad del trabajo asalariado, y el compromiso político en la liberación

de los oprimidos. El teólogo dominico Jean Cardonnel, uno de sus animadores, centra el movimiento en la lucha popular contra el sistema capitalista (*Le Monde*, 14-4-70). Exigen la supresión de toda diferencia entre el sacerdocio ministerial y el de los fieles, y merecieron una reprobación del Episcopado francés en la primavera de 1970 (*La Croix*, 15-4-70). Freres du Monde, desde 1969. Grupo de Lyon (*Id*). Jeunes Femmes, de mayoría protestante. La Lettre, desde 1969. *La Vie Nouvelle*, revista fundada en 1946, animadora de un grupo cristiano de izquierda que ha apoyado a las opciones socialistas. Grupo Juan XXIII desde 1969. Les amis de Temoignage Chretien desde 1969. Terre entiere, desde 1969.

Holanda, Grupos conectados con Echanges et Dialogue. Septuaginta, grupo de sacerdotes, religiosos y seglares (1970) dividido en trece secciones regionales, discute la reforma de la Iglesia desde los grupos de base, y admiten a los protestantes en pie de igualdad. Fomento el matrimonio de los sacerdotes.

Inglaterra, ONE, con 1250 miembros, nacida en 1970, «quiere reunir a los que en la Iglesia desean reformar las estructuras y a los que fuera de la Iglesia quieren hacer triunfar la revolución».

Italia, Federación de Grupos de Sacerdotes y Seglares Solidarios 1969, conectado con la Asamblea Europea de Sacerdotes, fomentada por el IDO-C. Comunidad del Isolotto (Florencia, 1969). Comunidad del Van dalino (Turin, 1970). Comunidad de Oregina (Genova, 1971).

Portugal, Grupo de Sacerdotes de Lisboa, en torno al padre José de Felicidade Alves, suspendido *a divinis* en 1968, y excomulgado en 1970 después de su matrimonio civil. Movimiento GEDOC, con 300 sacerdotes y laicos.

Suiza Chretiens du Mouvement Nombre de un periódico que promueve una asociación del mismo nombre, que reúne a objetores de conciencia, activistas políticos en conexión con los emi-

grantes etc *(Cfr* para toda la lista, *Comunidades de base y nueva Iglesia*, p. 117 ss.)

Estos grupos radicales utilizan como red de difusión a las comunidades de base que controlan, y emplean a fondo la táctica de las Asambleas, de cuya financiación por PAX y el IDO-C consta en varios casos. Entre las asambleas más importantes debemos citar, en Europa y América, las siguientes:

Asamblea europea de sacerdotes, 5-10 julio 1969. Coire, Suiza, paralela al simposio de obispos europeos. Asistencia de ocho países, incluida España (el grupo vizcaíno Cogartasuna) y otros de Guipúzcoa. Aprobaron mociones sobre el celibato y el trabajo mas otra sobre el compromiso con la lucha política de izquierdas.

Asamblea europea de sacerdotes, 16 setiembre 1969, Bruselas, reunión de la comisión permanente creada en Coire. Representación española.

Asamblea europea de sacerdotes, 24-25 septiembre, 1969, reunión del comité ejecutivo. Miembro por España, Alberto Prades. España queda encargada de la primera ponencia para la asamblea siguiente, «La Iglesia y la libertad de los hombres».

Asamblea europea de sacerdotes, 10-16 octubre de 1969. Roma, facultad de Teología de la Iglesia Valdense. Texto base «Liberar la Iglesia para liberar al mundo». Audiencia denegada por el Papa. Proyecto de tomas de contacto con la Comisión Pontificia Internacional de Teólogos. Encuentro en la sede del IDO C con los teólogos Rahner, Congar, y González Ruiz.

Collectif, encuentro en París, 15-16 noviembre, 1969, de publicaciones católicas progresistas para concertar una acción colectiva.

Concertation, París, 15-16 noviembre, 1969. Encuentro nacional de agrupaciones radicales y comunidades de base de Francia,

establecimiento de relaciones estrechas con el grupo radical Echanges et Dialogue.

Asamblea Nacional Italiana de Grupos Solidarios, Milán, 12 febrero 1970.

Asamblea europea de sacerdotes, 27 febrero 1970, reunión del comité ejecutivo. Establecimiento de contactos con los grupos afines de los Estados Unidos.

Federación nacional de grupos sacerdotales USA, 8-12 marzo 1970, San Diego, California. Condena de la postura de los obispos USA en apoyo a Roma por la cuestión del celibato. Asistencia de un representante de la Asamblea europea de sacerdotes.

Asamblea nacional de Echanges et Dialogue, 11 abril 1970, Dijon. Presencia de las revistas y grupos afines. Mociones sobre el orden injusto social y el poder opresor de la Iglesia.

Encuentro nacional de *La Vie Nouvelle, 9* mayo 1970, París.

Encuentro nacional de Concertation, 9 mayo 1970.

Asamblea Internacional de Sacerdotes, 28 setiembre 1970, Ámsterdam, organizada por Septuaginta. Representación española y americana. Eucaristía celebrada por Huub Osterhuis, que abandonó la Compañía de Jesús en 1969 y se caso en 1970. Decisión de organizar un secretariado internacional de sacerdotes contestatarios.

Encuentro nacional de Temoignage chretien, 24 octubre 1970, Bourges. Reflexión sobre la dimensión política de la Iglesia de base.

Federación Nacional de grupos de sacerdotes USA, marzo 1971, Baltimore Maryland.

Encuentro nacional de Comunidades de Base, 1 mayo 1971, Mur de Bretagne, Francia. George Casalis, pastor protestante, insiste en el impacto político de las Comunidades.

Asamblea Nacional de Presencia y Testimonio, 7 de mayo 1971, Natoye, Namur, Bélgica. Tema 1.º. Los sacerdotes y las Comunidades de Base (Estos datos en *Comunidades de Base y Nueva Iglesia*, p. 117 ss.)

Los especialistas están conformes en que el movimiento comunidades de base tiende desde su revitalización después del Concilio y de 1968, a la creación de una Iglesia paralela, la Iglesia Popular, que alcanzara su plena realización, por primera vez, en Nicaragua después de la victoria sandinista de 1979. La tendencia al paralelismo del movimiento está demostrada por las declaraciones de muchas asambleas y por la misma organización de estas asambleas que se hacen coincidir con frecuencia con otros congresos o actos de la Iglesia a la que por oposición a la Iglesia de base hemos visto que Leonardo Boff llama Iglesia institucional. Hemos dado las referencias de los años 1968 a 1971, porque son las que nos interesan para el estudio del origen coordinado de los tres movimientos liberacionistas, pero las mismas fuentes que nos han guiado suministran abundante caudal de datos para seguir la actividad del movimiento comunidades de base Iglesia Popular hasta nuestros días, con la utilización de la misma táctica de los encuentros paralelos. Ya lo veremos.

Desde el movimiento comunidades de base se pretendió, ya en los principios, la elaboración de una nueva teología que respondiese al nuevo concepto de Iglesia. Ésta es precisamente, después de la praxis de base, la teología de la liberación. La nueva teología no se ha de elaborar desde la tecnocracia de los teólogos de la Iglesia institución sino desde las exigencias y los ambientes de las comunidades de base. La Asamblea nacional contestataria de Milán, en 1970, lo dijo con nitidez:

> «Para determinar el contenido de ese sentido popular de la Iglesia conviene realizar un trabajo teológico, pero no en el sentido de un trabajo de especialistas, es decir,

hecho por un numero de expertos, cuyo lugar sea la comunidad de base» *(Comunidades de base*, p. 105).

Dos principales profetas de las comunidades de base, el dominico Jean Cardonnel y el protestante Georges Casals, dijeron en la Asamblea de Ámsterdam, según cita de H. Fesquet en *Le Monde* (3-10-70) estas palabras reveladoras:

> «Hagamos una teología a partir de una praxis política Nosotros no reconocemos a Cristo, ni encontramos a Cristo fuera de los hombres y de sus sufrimientos. Lo que nos motiva y moviliza conjuntamente es un proyecto revolucionario global, que es la forma misma de nuestra fe».

Ya tenemos en esta proclama europea las claves de lo que será, desde casi entonces mismo, la teología de la liberación en Iberoamérica, con los mismos términos, con la misma actitud.

LAS COMUNIDADES DE BASE EN ESPAÑA: EL ENCUENTRO DE DEUSTO

El movimiento comunidades de base se desarrolla en España simultáneamente al resto de Europa y América. Sin embargo la atención especial que se presta en este libro a España como centro logístico de la teología de la liberación, y como cabeza de puente europea de los movimientos liberacionistas en general, nos obliga a analizar más de cerca la problemática española de las comunidades de base en combinación con los movimientos y encuentros clericales. Con una advertencia previa muy importante, en España el desarrollo del liberacionismo se conjuga con el despegue de la Iglesia respecto del régimen de Franco, que a partir de 1967, con el fracaso de la Ley Orgánica, entraba en fase de degradación, y con la cada vez más abierta oposición de sectores del Episcopado y de la base eclesial al régimen decadente.

En el segundo tomo de nuestra *Historia del franquismo*, publicado en 1978 en primera edición, describíamos los orígenes de la

crisis posconciliar y política de la Iglesia española con estas palabras que ahora, dentro del tema de este libro, nos parecen premonitorias:

> «La congelación del régimen chocaba, a lo largo de 1968, con el dinamismo político de la Iglesia, efecto de su actitud renovadora posconciliar, dirigida con suave energía desde la Nunciatura Apostólica, con la cooperación de casi todo el Episcopado, sobre todo por la pléyade de los jóvenes obispos auxiliares, nombrados subrepticiamente por el Vaticano —así pensaba el régimen— eludiendo mediante ese sistema la aplicación del privilegio de presentación. Según un resumen de monseñor Dorado, uno de los puntales del movimiento renovador, la crisis definitiva "había sobrevenido en el verano de 1966, y en su primera fase demolió la fuerte vanguardia del Apostolado Seglar, constituida a la sazón por veintiún movimientos de Acción Católica, con un contingente estimado de 600 000 militantes en todos los ambientes Era la fuerza social organizada más importante del país en aquellos momentos. Al promulgarse en 1967, como sabemos, los nuevos Estatutos de la Acción Católica dimitió Enrique Miret Magdalena, secretario del Apostolado seglar (que terminaría próximo al comunismo), mientras algunos movimientos obreros de la Iglesia, como la Juventud Obrera Católica, JOC, y las Hermandades Obreras de Acción Católica, HOAC, pasaban a la clandestinidad política y daban origen a diversos grupos y movimientos de extrema izquierda". Entre ellos conviene señalar la sindical de origen asturiano USO, Unión Sindical Obrera, y el partido revolucionario ORT, Organización Revolucionaria de los Trabajadores. Varios jesuitas, implicados en estos movimientos, abandonaron después la vida religiosa.

»"En una segunda fase —continuábamos citando a monseñor Dorado en nuestro libro de 1978— desde 1968 a 1972, numerosos grupos de seglares se radicalizaron y distanciaron de la jerarquía, y algunos de ellos pasaron a la clandestinidad política y sindical. Proliferaron las comunidades seglares de base, y los grupos informales de vida cristiana, con las más diversas características, y comenzaron también experiencias similares en las comunidades de religiosos y religiosas Otros grupos se fueron quemando lentamente en la inacción y el desconcierto"».

Hasta aquí el testimonio, importantísimo, de monseñor Dorado.

Continuábamos por nuestra cuenta en 1978:

«El embate del Concilio provocó innumerables deserciones, y una inmensa crisis de fe en la Iglesia española, de la que se evadieron legiones de exclaustrados, como después de la guerra de la Independencia. Las primeras comunidades de base aparecieron en 1967 y su actividad coincidió desde 1972-73 con el movimiento Cristianos por el Socialismo, línea marxista, evidentemente inspirada desde allende el telón de acero como versión occidental de los movimientos ensayados con éxito en los ambientes católicos de los países socialistas.

»De esta forma —terminábamos en 1978, y recordar esta fecha para estas palabras es importante— el eurocomunismo surgía antes que en el propio partido comunista, en el seno de la Iglesia católica y con la sorprendente colaboración de varios sacerdotes (padres Llanos, Diez Alegría, Jiménez de Parga), monjas (Fraga) y seglares (Miret, el secularizado padre Oses, el también ex jesuita García Salve) muchos de los cuales pertenecían a familias de la alta burguesía y habían militado en medios próximos al fascismo

de Cruzada. ¡Qué interesante fenómeno de drama personal, de mala conciencia social y de clase, esta emigración de hijos de la derecha eterna a las filas que años antes creían diabólicas!

»El caso es que el padre Mariano Gamo, antiguo y fervoroso fascista en las filas del Frente de Juventudes, trabajador de la construcción, ex preso de Zamora, creó una de las comunidades de base más radicales en su parroquia de Moratalaz, desde donde ha provocado más jaquecas al arzobispo de Madrid que todo el clero restante de la capital. En 1968, y como un intento vaticano de puente entre las dos Iglesias, se creaba el movimiento Justicia y Paz, presidido por Joaquín Ruiz-Giménez y que englobaba todo tipo de tendencias entre los democristianos de izquierda y la extrema izquierda ultracomunista».

No es propósito de este libro, sino de un proyecto posterior, analizar la historia de la Iglesia española durante la transición del régimen de Franco a la democracia. Pero debemos señalar algunos jalones de esa historia por lo que hace a nuestro propósito. En este contexto el Episcopado español publicaba el 22 de enero de 1968 su declaración sobre libertad religiosa en España, pero el Gobierno de Franco se había adelantado con su ley de libertad religiosa dada en 1967. El problema principal para las relaciones del Estado y la Iglesia era, en España, el privilegio para la presentación de obispos, cuya supresión reclamó el Papa Pablo VI en carta a Franco, con fecha 29 de abril de 1969, que motivó una cortés negativa por parte de Franco el 12 de junio siguiente (*Cfr* para todo este contexto R de la Cierva, *Historia del franquismo*, II, Barcelona, Planeta, 1978, p. 255 ss.)

La historia de las comunidades de base en España fue trazada magistralmente sobre los mismos hechos, en 1971, por un grupo de Acción Católica universitaria orientado por un jesuita ignaciano, el P. Solano. El grupo se dispersó después ante el escaso

ambiente que encontró en las nuevas orientaciones de la Iglesia de España, cada vez más empeñada en el despegue, la famosa Asamblea Conjunta de 1971 se inscribe plenamente dentro del contexto profético europeo que acabamos de describir y uno de sus ponentes principales fue el jesuita liberacionista Castillo, autor de la trama para el documento más controvertido y más importante de aquella reunión. Pero aunque debemos subrayar la referencia el estudio de la Asamblea Conjunta obispos-sacerdotes celebrada en España no es objeto directo de este libro, porque la Asamblea, que experimentó la clara influencia del contexto liberacionista, no fue en rigor un acto liberacionista sino un intento pastoral-político de la Iglesia española, lleno de graves frustraciones y problemas pero fundamentalmente ajeno —gracias a la presencia episcopal sobre todo— a las tendencias disgregadoras que ya por entonces exhibía la Iglesia Popular.

El nacimiento de las comunidades de base, y por tanto de los movimientos liberacionistas en España, debe fecharse en 1967, con motivo de las conversaciones sobre *Evangelio* y *praxis* celebradas en un nidal del antifranquismo, el Monasterio de Montserrat. Se trataba de crear una «mentalización» para los grupos sacerdotales, de los que acudieron a Montserrat varios representantes, junto con religiosos benedictinos, jesuitas y capuchinos. Se crearon en Montserrat órganos de coordinación e información y en los meses siguientes se establecieron conexiones con grupos sacerdotales, comunidades religiosas y agrupaciones de comunidades de base en casi todas las provincias españolas. La organización sindical clandestina, ya controlada por los comunistas, con el apoyo de sindicalistas cristianos, Comisiones Obreras, entro en contacto con estas redes de coordinación.

Enero de 1968 es una fecha muy importante. Se celebra una segunda reunión de estos grupos radicales, con las mismas directrices que la de Montserrat, pero ahora en Segovia, se escogió como tema *Evangelio y Realidad* y los jesuitas del grupo de dia-

logo cristiano marxista *Fe y Secularidad* —creado en el año 1967 — recibirían el encargo de organizar una futura reunión. En las II Conversaciones de Segovia participaron unos 50 sacerdotes, que insistieron en la necesidad de mantener una acción coordinada y común ante los graves problemas del momento. Se nombró un delegado para cada diócesis y se mantuvo a Salamanca como sede del secretariado general y encargada de la edición del boletín. Fracasó después el intento de convocar unas terceras conversaciones en Ávila —al amparo del nuevo obispo, Maximino Romero de Lema— y varios grupos de esta naciente coordinadora clerical decidieron por su cuenta celebrar una reunión en Valencia. La influencia de la asamblea paralela de Coire, Suiza, a la que nos hemos referido que se montó por los grupos proféticos para reventar al I simposio de obispos europeos, produjo la convocatoria acelerada de la I Asamblea Peninsular de Comunidades Cristianas en Valencia desde el 16 de setiembre de 1969. Esta asamblea sustituyó a las III Conversaciones sobre Evangelio y Realidad, y a una Asamblea Nacional del Clero Comprometido. La reunión de Valencia supuso una especie de escisión en el movimiento contestatario del clero español nacido en Montserrat, los reunidos en Valencia acordaron constituirse según el modelo italiano como Sacerdotes Solidarios y enviar a Roma varios representantes. Participaron en la Asamblea de Valencia, que adquirió un signo muy radical, el sacerdote rebelde de Moratalaz, Mariano Gamo, el padre Alves, de Lisboa, dos representantes de Isolotto, Dora G Lemercier e Ivan Illich, de Cuernavaca. En las *Actas* de Valencia se decidió «la organización de la Iglesia contestataria española» con especiales conexiones hacia el Tercer Mundo, la necesidad de disponer de liberados, el apoyo a la red de comunidades de base. Los representantes franceses informaron sobre la actividad del movimiento Echanges et Dialogue, al que declararon nacido de los acontecimientos de mayo 1968. Los reunidos en Valencia decretaron la

ineficacia del dialogo y propusieron el pase inmediato a la acción. Marcaron una estrategia: «Principio general técnico, presentar al superior las cosas escalonadamente, no de golpe. Frente a la ley, la costumbre prescindiendo de la ley. Frente al autoritarismo, la contestación. Frente a la obediencia ciega, practicar la colegialidad. Ante el terror sacro, supresión de vestimentas. Frente al secreto curial o en la Iglesia, crear una editorial, frente a la arbitrariedad en los cambios, un plante colectivo» *(Actas Valencia* p 3 y 11, *Comunidades de base*, p, 97 s,).

El enfrentamiento con la Iglesia institucional quedaba claro en la p. 12 de las Actas «Estrategia de lucha, dado este planteamiento, no solo supone una lucha contra la Iglesia institución, tal como aparece hoy, sino otra línea de trabajo muy importante, que es la creación de comunidades auténticamente evangélicas de signo contrario».

La asamblea radical de Valencia pidió la supresión de toda diferencia entre laicos y sacerdotes. Pidió que «sea escogido para presbítero el laico más maduro que tenga la comunidad» (*ibíd.*, p. 5). La actitud de la asamblea ante el Papa y los obispos estaba clara: «No a la burocracia vaticana, participación en la elección y destitución del Papa, obispos, sacerdotes por parte de la base» (*ibíd.*, pp. 4 y 6).

La reunión de Valencia fue, por tanto, de carácter radical y asambleario. Pero un mes más tarde los jesuitas cumplían el encargo que les había encomendado la coordinadora profética nacida en Montserrat, y organizaban una importantísima reunión, la *V SeMaría de Teología de Deusto*, Bilbao, montada principalmente por el equipo de una institución de la Compañía de Jesús en Madrid, *Fe y Secularidad*, que tiene una importancia capital en el nacimiento y desarrollo de los movimientos liberacionistas, y que hace en esta SeMaría de Deusto, que sepamos, su primera aparición resonante. El alma de *Fe y Secularidad* en esta primera etapa era el jesuita vallisoletano Alfonso Álvarez Bola-

do, formado en los medios de la nueva teología y la teología política alemana, quien andando los años, y seguramente asustado de su obra fáustica, la abandonó. Fe y Secularidad, donde han cooperado también a fondo otros jesuitas *progresistas* como el padre José Gómez Caffarena, es una de las pruebas centrales de nuestra tesis, ya adelantada en la primera serie de artículos desenmascaradores publicada en *ABC* durante la SeMaría Santa de 1985, en la que se afirma la gravísima responsabilidad del sector *progresista* de la Compañía de Jesús, sobre todo española, en el desencadenamiento de los movimientos liberacionistas y muy especialmente de la teología de la liberación. Porque la semilla española de la teología de la liberación fue lanzada con muchísimo efecto, en la España de 1969, en esta SeMaría Teológica de Deusto, cuyas actas se han reunido en el libro *Vida Cristiana y Compromiso terrestre*, Bilbao Ediciones Mensajero, 1970.

Las ponencias de Deusto fueron:

Sentido y alcance del compromiso terrestre en el mundo actual, Lorenzo Gomis.

El compromiso terrestre, exigencia de la vida cristiana, Luis María Armendariz S J

Vida cristiana y compromiso revolucionario, Giuho Girardi

La demanda de elección ante el compromiso terreno José María de Llanos S J antiguo fascista, futuro comunista.

Las comunidades cristianas, camino de superación de las crisis de fe, Antonio Maizal, hoy ex S J.

La vivencia de la fe en la pequeña comunidad, Jaime Cuspineía, del equipo Besòs-Maresme

Comunidad cristiana de base, su sentido eclesial, Joaquín Perea.

La colaboración con comunidades no creyentes José Gómez Caffalena, S.J.

El compromiso terrestre, camino de crecimiento de la vida cristiana, Ricardo Alberdi.

Entre los seminarios de este encuentro destacan; el de Comunidad parroquial, encomendado al equipo de Moratalaz, el de Iglesia, comunidad de comunidades, del equipo Fe y Secularidad, con Álvarez Bolado, Martínez Cortes, Gimbernat y Acebal, y el encomendado a Raymond Civil en francés, sobre la pequeña comunidad cristiana.

Antonio Luis Marzal Fuentes, uno de los ponentes, cree que el mayo francés fue «un grito de dignidad recuperada, de libertad y de verdad. Todo eso incide directamente en la vida de la Iglesia y no podía menos de marcarla muy hondamente». Raymond Civil conecta las comunidades de base con los Comités de Base de Mayo 1968. El titulo real del seminario de Moratalaz fue en Deusto *La parroquia, comunidad imposible*, lo que choca de lleno con las enseñanzas del Concilio como vimos. Pero la intervención capital en Deusto corrió a cargo de Giulio Girardi, el salesiano supercontestatario italiano, que evoluciono desde el dialogo humanista con el marxismo a la cooperación y virtual identidad con el marxismo, y que entre su ponencia y sus declaraciones informativas publicadas en el Boletín de la SeMaría dice lo siguiente:

> «En el primer momento nos habíamos preocupado mucho de comparar nuestras doctrinas para ver en qué medida había convergencias y en cual otra divergencias. Este trabajo nos ha hecho descubrir convergencias nuevas (entre el cristianismo y el marxismo) nos ha hecho reducir ciertas divergencias, haciéndonos comprender al mismo tiempo donde estaban localizadas. Pero ha llegado el momento en el cual tenemos que dejar, o por lo menos superar, este tipo de dialogo, para llegar a buscar juntos lo que todavía no conocemos, es decir, este mundo nuevo que tenemos que construir, un mundo que los cristianos no sa-

ben todavía como tiene que ser y los marxistas tampoco, por lo tanto hemos llegado a un momento en el cual ya no nos basta comparar nuestras posiciones, sino que tenemos que crear juntos algo nuevo» (*ibíd.*, p 115 ss.) Los marxistas sí que lo sabían.

Y pronuncio Cirardi estas palabras que conmovieron profundamente a los asistentes a la asamblea de Deusto, y resonaron en los dos continentes, Europa y América, porque suponían la primera formulación pretendidamente teológica del dogma central del marxismo; y por tanto la siembra directa de lo que después de Medellín —el año anterior— y de Deusto, se conocería en todo el mundo como teología de la liberación.

«El mandato del amor no se puede disociar ya de la lucha de clases. Este es el gran giro que se ha dado con respecto al amor. Se trata de un amor dinámico y transformador, que descubre la tarea de crear un hombre nuevo, no en el sentido meramente individual sino comunitario. Un amor militante que da nuevo sentido a la universalidad del amor, eso no puede significar neutralidad, sino opción en favor de quienes defienden los intereses de una humanidad por liberar. Hay que amar a todos, pero no es posible amarlos a todos del mismo modo; se ama a los oprimidos liberándolos. Se ama a los opresores combatiéndoles. Se ama a unos liberándoles de su miseria y a otros de su pecado.

Aceptar también entre cristianos la lucha de clases no significa introducir la división en la Iglesia sino tomar conciencia de una división profunda que ya existe —los cristianos, de hecho, se encuentran a ambos lados de las barricadas sociales— y ser consecuentes con ello. No se trata, una vez más, de decir si hemos de combatir o no combatir, sino de escoger a aquellos cristianos con quienes queremos estar combatiendo» (*ibíd.*)

Estas tesis del amor y la lucha de clases serán asumidas también casi con las mismas palabras por el padre de la teología de la liberación Gustavo Gutiérrez. Pero se formularon por vez primera en Occidente en un encuentro organizado por los jesuitas españoles en una universidad de los jesuitas españoles en el año 1969.

El coronel José Ignacio San Martín, en *Servicio especial* (Barcelona, Planeta, 1983) se refiere atinadamente a la subversión en el campo religioso y cita de forma expresa a la Asamblea de Valencia (p. 129 ss.) «No era nada nuevo. Diecisiete años antes —dice — se me habían proporcionado en París documentos del máximo interés en los que figuraban las consignas de los partidos comunistas para penetrar en los medios religiosos, recomendando incluso la ordenación sacerdotal, para lograr extender su influencia sobre la sociedad». Las manifestaciones callejeras de curas en Bilbao y en Barcelona, citadas por San Martín, encuentran una clara explicación en el contexto que acabamos de describir. Señala San Martín la actuación de las comunidades de base y describe con precisión su contenido. En el importante libro-denuncia de 1971 *Comunidades de base*, editado por Acción Católica y que nos ha servido de fuente básica en esta parte de nuestro trabajo se detallan (p. 157) los métodos de penetración de los promotores de las comunidades de base en las casas de vida religiosa. En su ponencia de Deusto el padre José María de Llanos trazaba un porvenir brillante y utópico a las nuevas comunidades (*ibíd.*, p. 166) Las comunidades de base se crearon, según confesión —exagerada— de su ala radical, para provocar la revolución en el seno de la Iglesia (*ibíd.*, p. 34) y su confluencia con el partido comunista, a la que ya nos hemos referido, se confirma en numerosos casos (cfr. Le Monde, 18-V-71).

En Segovia, y del 18 al 29 de agosto de 1970, el obispo monseñor Antonio Palenzuela dirigió un curso sobre teología de las comunidades de base al que invitó entre otros ponentes al jesui-

ta marxista José María de Llanos. El episcopado español dio, por todas estas informaciones, varias señales de alerta, por ejemplo la declaración de la XVII asamblea plenaria del Episcopado en 1972. En el libro, muy interesante, editado por la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (BAC 1974) se dan claras señales de alarma sobre la infiltración del marxismo en las organizaciones apostólicas y en las comunidades de base. El libro es una excelente teoría, pero la Iglesia de España, volcada en su despegue del franquismo, no se quiso comprometer profundamente en la defensa de la fe amenazada entonces por el marxismo, y el grupo contestatario del que formaban parte principal los jesuitas de la liberación, campó por sus respetos y organizó el famoso Encuentro del Escorial del que daremos cuenta detallada en otra parte de nuestro trabajo. El análisis de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar en 1974 es tan brillante como ineficaz. No presenta modelos sugestivos de recambio espiritual ante la politización flagrante a que estaban sometidos una gran parte de las bases de la Iglesia católica. El clima parecía propicio para el desencadenamiento del segundo y decisivo movimiento liberacionista, la teología de la liberación, ya sembrada para todo el mundo en el encuentro de Deusto, cuyas actas se difundieron por multitud de medios en Europa y sobre todo en América.

Tercera parte

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, DESENMASCARADA[2]

LAS PRIMERAS INFLUENCIAS

De acuerdo con el cardenal Alfonso López Trujillo, a quien por su experiencia y valentía consideramos como guía segura para el estudio de los movimientos de liberación, ya hemos adelantado que, junto al influjo autóctono del marxista brasileño Paulo Freire, y mientras varios teólogos de la liberación se preparaban en los centros de la teología progresista europea para su protagonismo posterior, dos importantes influjos exógenos llegaban, incluso antes de la Conferencia de Medellín, hasta la inquietud del pensamiento y la praxis católica iberoamericana, Girardi y Blanquart. Esto significaba que, si bien la influencia más decisiva para articular la teología de la liberación en América será de origen germánico, como pronto analizaremos, se adelantó un influjo italiano y otro francés que, como las influencias de Centroeuropa, no cayeron en tierra pacifica, sino en un continente americano sacudido por la experiencia cubana, por los ejemplos, muy amplificados, de los precursores de la guerrilla cristiana, como Camilo Torres, y surcado ya por las agitaciones y las manipulaciones políticas del movimiento comunidades de base-Iglesia Popular.

Paul Blanquart «sacerdote que hacia publica profesión de marxismo y que sistematizaba aspectos de su profesión. Muy peculiar es su esbozo de la racionalidad científica y sus relaciones con la fe y la utopía (López Trujillo, *De Medellín*, p. 234) había difundido ya sus escritos por América antes de Medellín y actuó personalmente en Chile desde abril de 1971. Este dominico fran-

cés, profesor de sociología en el Institut Catholique de París, y animador principal del grupo «Cristianos para el Movimiento Revolucionario» en la Acción Católica Universitaria de Francia, participó en abril de 1971 en la *Operación Verdad*, montada por Salvador Allende como respaldo de su régimen. Blanquart venía radiante de Cuba, donde redactó la resolución presentada por el grupo de sacerdotes católicos asistentes al Congreso Cultural de La Habana, «correspondiéndole el alto honor de repartir elogios para Fidel en el discurso de clausura de aquel evento» (T. Donoso Loero, *Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile*, Santiago, Ed. Vaitea, 1975, p. 32 s.) Todos los marxistas chilenos y sus compañeros de viaje cristianos se movilizaron para recibir y jalear al padre Blanquart, cuya conferencia tuvo una frase clave: «Yo me contentaré con proponer algunas pistas, tanto en la teoría marxista como en la teología cristiana, para sugerir que es posible ser, a la vez, marxista y cristiano». Y a poco concretó: «Por lo demás, la Iglesia ya dejó de ser una y el verdadero problema es saber qué Iglesia existirá mañana. Y yo digo simplemente lo que es mi convicción: no podía haber sino una Iglesia habitada por revolucionarios» (*ibíd.*)

Pero la influencia primordial y exógena más importante en Iberoamérica es la de Giulio Girardi, que ya no es solamente un precursor sino un teólogo de la liberación en sentido pleno y un activo dirigente de los movimientos revolucionarios del liberacionismo, como le llama López Trujillo, quien concede al influjo de Girardi un carácter decisivo. Ya hemos visto como este ex salesiano rebelde, expulsado de su cátedra en el Ateneo de su congregación en Roma, sembró la teología de la liberación en España durante su famosa conferencia en el encuentro de Deusto en 1969. La conferencia de Deusto tuvo una repercusión enorme en toda Iberoamérica. «Sus tesis —explica López Trujillo— venían como anillo al dedo para algunos en América Latina. Muy pronto en ciertas zonas se empezó a hablar en lenguaje girardiano,

en nombre de Medellín. Caían las barreras psicológicas frente a ciertos temas. Era el *desbloqueo* de que hablaba Asmann. Cundía el descrédito de la *doctrina social de la Iglesia*, ideología al servicio de la opresión, perdida en invitaciones a conciliaciones imposibles entre clases enfrentadas (tesis central de Girardi) y estimó que la asunción del *conflicto*, en toda su extensión, debía incorporarse al compromiso de amor eficaz. El amor coherente en otras palabras, para el nuevo profesor del Instituto católico de París, debía pasar por la lucha de clases, drástica, universal, sin posibles mediaciones. La Iglesia debía redimensionarse con la nueva y única clase, el *proletariado*» (L. Trujillo, *De Medellín*, p. 223). Al estudiar el encuentro de Deusto reprodujimos estas mismas tesis en las palabras propias de Girardi, y volveremos a hacerlo al estudiar la formal impregnación marxista de los movimientos de liberación. En el encuentro chileno que dio origen a los Cristianos por el Socialismo las tesis de Girardi, concluye L. Trujillo, fueron dominantes «Varios capítulos de la importante obra de Gustavo Gutiérrez —afirma Trujillo— están totalmente penetrados de la influencia de Girardi y Blanquart». Las fronteras de la teología de la revolución y la teología de la liberación son imprecisas, confusas, parecen inexistentes. Son dos versiones del mismo pensamiento con los matices que da el crecer a uno u otro lado del Atlántico. Varias ramas del marxismo teológico fecundan las diversas corrientes de la TL, algunas de ellas de origen protestante. En este libro solo citamos, esquemáticamente, los autores y líneas de influencia que nos parecen más notorios.

EL CONFUSIONISMO TEÓRICO COMO HERENCIA FRANCESA

Así como el influjo de Giulio Girardi sobre el liberacionismo se debe a la fuerte impronta personal del activista, la influencia

de Paul Blanquart debe inscribirse en el marco del vacilante catolicismo francés de la posguerra, que ha influido a su vez poderosamente, sobre todo en los Pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, en las nubes y las vacilaciones de la propia Roma. Es curioso que en Francia, aunque como decimos en otro lugar de este libro, han alentado las actividades y las organizaciones liberacionistas, vemos que si se profundiza un poco no se ha montado una gran plataforma para los movimientos de la liberación, cuya influencia francesa no es tanto logística, ni siquiera teórica, sino más bien ambiental, ejercida a través de la permanente influencia de la cultura francesa sobre los pueblos de Iberoamérica desde la etapa ilustrada previa a la emancipación.

Es hoy más necesario que nunca un estudio profundo sobre las influencias del catolicismo francés en el español. Los católicos de Francia se dividieron abruptamente con motivo de la Segunda Guerra Mundial, entre los que favorecieron a Vichy y los partidarios de De Gaulle. Eliminados, a veces, violentamente, los que habían seguido al mariscal Petain, los católicos alineados (con mayor o menor oportunismo) con el bando que resultó vencedor se inclinaron como en un acto reflejo hacia la veta *progresista* que ya había provocado divisiones entre los católicos franceses con motivo de la guerra civil española. Y dos pensadores de Francia ejercieron un hondo influjo en la dimensión política del catolicismo francés: Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. De la influencia directa y determinante de Mounier sobre el cristianismo promarxista español hablaremos después en este libro, porque se trata de un precedente europeo clarísimo del liberacionismo iberoamericano. A través de *Esprit* la influencia de Mounier puede decirse que creó el catolicismo francés de izquierda, muy influyente también en Iberoamérica desde el plano cultural más que doctrinal. Pero pese a las apariencias el pensador trances que ha influido cultural e indirectamente en América (a través de la propia Roma) ha sido el segundo Maritain.

Porque, aunque no suele decirse, ha habido tres Maritain, sin contar al primero, el Maritain no cristiano. Un primer Maritain que se convierte al catolicismo en 1906 por el influjo de León Bloy y dentro de una concepción integrista del pensamiento católico y político. Un segundo Maritain, que siempre dentro del gran impulso para la revitalización del tomismo, se acerca a la Ilustración y de la mano de Rousseau trata de realizar la gran síntesis de catolicismo y democracia moderna, sin perder nunca la fe y la obediencia de la Iglesia como sus descarriados predecesores del modernismo mediante el catolicismo liberal, que Maritain hizo virtud y antes había sido pecado. Este es el Maritain que influye decisivamente en el catolicismo francés, y en el breve sector de la Democracia Cristiana española antifranquista a partir de 1939; tan breve que nunca más se supo de ella en las elecciones democráticas de 1977, y que ahora necesita el rodrigón de Alianza Popular para poder llevar una vida dependiente y precaria y eso que ha recogido a la DC Franquista. Éste es el Maritain que inspiró a Pablo VI, y que parece radicalmente responsable del talante dubitativo de Pablo VI, por más que, como veremos detalladamente, el Papa Montini jamás expresó la menor duda sobre el liberacionismo. Pero hay un tercer Maritain, el Maritain culpablemente oculto por los maritainianos; el Maritain que antes de morir en 1973 escribió en 1969 ese maravilloso testamento político, *Le Paysan de la Garonne*, proscrito de tantas librerías y editoriales católicas porque justo en el año que empezaba el liberacionismo en España volvía a los orígenes profundos de su conversión y se inclinaba, con toda la experiencia de una vida profunda, a soluciones mucho más conservadoras.

Maritain era amigo de Mounier pero desde el *Humanismo integral* al *Paysan de la Garonne* hay un largo y ejemplar camino que los maritainianos fosilizados debieran comprender mucho mejor.

EL TRASPLANTE DE LA TEOLOGÍA PROGRESISTA ALEMANA

De los dieciséis teólogos punteros de la liberación citados en el cuadro de honor de la revista rebelde de los claretianos españoles, sólo tres no se han formado en Europa; y casi todos los demás lo han hecho en centros sometidos a la influencia de la teología progresista alemana, nombre con el que englobamos en primer término a la teología que se denomina a si misma política, junto con otras corrientes teológicas que han ido apareciendo más bien como *modas* en la posguerra y en torno al Concilio Vaticano II. El trasplante de la teología progresista alemana a España y a Iberoamérica se ha realizado, de forma decisiva, por los jesuitas españoles, que se convierten así, por su ala *progresista*, en auténticos promotores de los tres movimientos de la liberación, y muy especialmente, ya que este es el tema de esta parte de nuestra obra, en fautores de la teología de la liberación. (*Misión abierta*, 4 [setiembre 1984], art. de Juan J. Tamayo Acosta en p. 37 y ss.)

Es importante notar desde el principio que la aproximación de los teólogos progresistas al marxismo (esta aproximación, que desemboca en anchas concesiones al marxismo, es una de sus características) parece revestir en muchos casos una cierta forma de fascinación; como si estos teólogos (y muchos cristianos que han caído en el marxismo) estuvieran convencidos de que el futuro del mundo pertenece a Marx y desearan *colocarse* ventajosamente, por motivos de cobardía objetiva y de supervivencia personal, ante el nuevo poder. Es corriente el caso de cristianos y sacerdotes afectos al fascismo (Helder Cámara, Ernesto Cardenal, José María de Llanos) que han pasado, con sus mismas estructuras mentales ante el poder, hasta el marxismo o sus proximidades; o como en el caso de los dos últimos, a la militancia comunista formal. No se crea que hablamos por suposi-

ciones, hay pruebas documentales realmente sobrecogedoras. Johann Baptist Metz, quizás el más significativo de los promotores de la teología progresista y en concreto de la teología política, dice:

> «Vemos que nosotros estamos —si las apariencias no engañan— en el punto final histórico y en el punto de quiebra de ese mundo burgués. El cristianismo esta hoy día en el contexto del fin de ese mundo burgués y del surgimiento de un mundo posburgues, poscapitalista, el individualismo occidental empieza a ser más bien un fenómeno cultural marginal» (J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 52 s.)
>
> «Estamos en el punto final y de cambio del mundo burgués» (*ibíd.*, p. 69).

La Iglesia católica, que por sus capas más reaccionarias se opuso en el siglo XIX, y hasta dentro del XX, a las libertades del liberalismo, parece oponerse revolucionariamente ahora, por sus capas más «progresistas» a las libertades del capitalismo, que dicho sea de paso ha sido el único sistema económico y social de la historia capaz de servir de trama a un conjunto de libertades públicas reales, el caso parece ser oponerse, desde varias posiciones contrarias, a la libertad. La misteriosa sociedad «libre, posburguesa» que apunta Metz como utopía de su teología política, es, con sus mismas palabras, una sociedad socialista, aunque no nos da la formula, hasta ahora inédita, para el socialismo en libertad que intentaron en vano Dubcek y Allende (Metz, *ibíd.*, p 76).

Un teólogo progresista español, don Miguel Benzo Mestre, con la emoción reciente de un viaje a Cuba, escribía en *El País* (p. 9) el 14 de octubre de 1983:

> «Por aterradora que sea la perspectiva de la implantación de un sistema comunista totalitario a escala mundial,

hay que considerarla como menos espantable que la de una conflagración atómica».

Alguien lo había dicho mucho antes mucho más conciso: *Better Red than dead*. Y es que, según este teólogo entreguista, «por mucho que pueda parecer inaceptable, el comunismo es al fin y al cabo un fenómeno humano que, como todos en la historia, irá perdiendo virulencia ideológica, y será digerido y asimilado por la humanidad misma». ¡Y este teólogo ha sido el director religioso de la conservadora Asociación de Propagandistas durante dos décadas!

El influjo determinante de la teología progresista europea en el caldo de cultivo americano para los movimientos liberacionistas, y concretamente sobre la teología de la liberación, es clarísimo: «La causa de tal variación —dice López Trujillo— provino también de la tendencia de algunas corrientes europeas. En el viejo mundo se avanzaba en la elaboración de las teologías *política* y de la *liberación*, cuyas primeras traducciones nos invadieron meses después de finalizada la Conferencia de Medellín. Detrás de los libros se sucedieron las visitas de sus autores. Esto generaría una situación bastante nueva». El cardenal de Medellín cita concretamente a dos teólogos típicos: Metz y Moltmann. Basta con repasar el índice de nombres en los libros de los teólogos iberoamericanos de la liberación para comprobar la amplia influencia de los teólogos progresistas europeos. La famosa tesis de Girardi en Deusto sobre el amor a los capitalistas para destruirlos reaparece en muchos escritos americanos casi con las mismas palabras, como veremos puntualmente en el caso de Gustavo Gutiérrez. El teólogo jesuita de la liberación Jon Sobrino reconoce la enorme deuda de la teología de la liberación respecto de la teología progresista, pero descalifica a esta como teología del y para el Primer Mundo, «con el mérito de haber superado y enterrado la teología conservadora, y haber preparado en buena parte la renovación eclesial del Vaticano II, pero

encerrada ahora en si misma, en sus métodos y contenidos, no abierta al mundo de los pobres» *(Misión abierta*, 77 [setiembre 1984], p. 12 y ss.) Lo dijo claramente el cardenal L. Trujillo cuando los teólogos de la liberación usaron a fondo las tesis de la teología progresista, «poco tiempo pasó para que se levantara un vendaval de frustración y protesta. Serían sindicatos de abstractos, no comprometidos o incoherentes. Asmann les echará en cara el haber perdido el *pathos* político revolucionario, el haber vacilado en la utilización del análisis dialéctico estructural, es decir el análisis marxista» *(De Medellín*, p. 232). Por su parte, los teólogos progresistas devuelven las acusaciones a sus discípulos liberadores de América, y como hace Moltmann en carta abierta a los teólogos de la liberación, les dice que su originalidad es el descubrimiento de Marx «el genuino descubrimiento latinoamericano no es sino una parte del pensamiento de Marx y Engels» *(Iglesia viva*, 60 [1975], p. 559 y s.) El teólogo progresista quizá más próximo a los teólogos de la liberación, J. B. Metz, es todavía más ácido.

> «En mi opinión, algunas formas de expresión de la teología de la liberación nos informan más sobre las opiniones teológicas en Centroeuropa que sobre la historia del dolor de los pueblos latino americanos» (J. B. Metz en *Dios y la ciudad*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 120).

Las influencias de la teología progresista europea sobre el pensamiento liberacionista iberoamericano, y sobre los simpatizantes europeos y los liberacionistas, provienen de tres fuentes: el filósofo marxista-humanista Bloch, quien a su vez es una intensa fuente de inspiración para la teología progresista y en cierto sentido parece vinculado a ella, el teólogo protestante Moltmann, y un grupo de teólogos católicos en torno a Karl Rahner S.J., cuyo discípulo principal es J. B. Metz. Estos tres nombres, Bloch, Moltmann y Metz son determinantes en la articulación del pensamiento liberacionista para América, pero su tras-

plante a América se ha realizado, ante todo, por influencias directas de formación o de contacto con teólogos iberoamericanos, y en segundo lugar, y con mayor efecto de resonancia, mediante una inseminación previa realizada por los jesuitas progresistas españoles, que han actuado como factor de mediación entre la teología progresista y la teología de la liberación. Lo vamos a demostrar sin lugar a dudas.

LA FASCINACIÓN CRISTIANA ANTE EL MARXISTA ERNST BLOCH

Ernst Bloch (Ludwigshafen, 1895) es un filosofo marxista humanista, influido por el idealismo alemán —hegeliano— con recurso a algunas tendencias místicas de judaísmo y cristianismo. La clave de su pensamiento es la idea y el ideal de la esperanza —su obra principal es *Das Prinzip Hoffnung*, el Principio Esperanza—, que no se desarrolla fuera del marxismo, el materialismo histórico permite «actuar de modo que la conciencia anticipadora se convierta en conciencia total» (Ferrater Mora), de lo que se deduce la importancia de la utopía en el pensamiento de Bloch, como en el de Marx. El puente que tiende Bloch hacia el hecho religioso —sin abandonar su esencial perspectiva marxista— ha impresionado a los teólogos del progresismo católico hasta el punto que el padre espiritual de toda la teología progresista, Karl Rahner, apenas encubre una profunda y sincera *boutade*. «Tal vez el teólogo más importante de nuestra época es Ernst Bloch» (K Rahner y K H Weger *Qué debemos creer todavía*, Santander, Sal Terrae, 1980, p. 138). Los jesuitas españoles del grupo *Fe* y *secularidad* invitaron a Bloch a venir a España para celebrar su 90 aniversario, en 1975. Las ejecuciones de setiembre cancelaron el proyecto pero los jesuitas progresistas españoles organizaron un gran encuentro sobre Bloch ya después de la muerte del filosofo, del 11 al 17 de marzo de 1977 en Madrid. Y

reunieron sus intervenciones en un libro muy interesante y revelador, *En favor de Bloch* publicado por Taurus, Madrid, en 1979. Este encuentro, y este libro, son una prueba concluyente de la tesis que acabamos de enunciar sobre el trasplante mediato de la teología progresista a la teología de la liberación en América a través de la acción de los jesuitas españoles progresistas.

Uno de ellos, José Antonio Gimbernat (que ha abandonado recientemente la Compañía de Jesús, como otros miembros del grupo) participa en ese encuentro con un interesante trabajo, *Introducción a Ernst Bloch, un filosofo marxista (En favor*, p. 29 y ss.) Recuerda con complacencia que Bloch, antes de acabar la Primera Guerra Mundial, «había publicado un manifiesto antibelicista, dirigido a los soldados alemanes instándoles a abandonar las armas» (*ibíd.*, p. 30) para favorecer de hecho a la revolución marxista que exigía lo mismo. Exalta Bloch la figura de Thomas Munzer, el sacerdote que acaudilló la revolución campesina alemana del siglo XVI (y que fue traicionado por Lutero). Exiliado por la persecución nazi, Bloch regresa en 1949 a la República Democrática alemana pero se niega a ingresar en el partido comunista. Su obra cumbre fue elaborada en los Estados Unidos, de donde Bloch volvió a Alemania Federal, donde ejerció la docencia en Tubinga.

Gimbernat reconoce de lleno las coordenadas marxistas en el pensamiento de Bloch. Su heterodoxia marxista no niega las posiciones esenciales del marxismo. Lo que sucede es que la utopía es para Bloch una expresa llamada a la esperanza.

En su contribución, A. Schmidt recalca el ateísmo de Bloch: «Para Bloch —dice— ha muerto toda mitología de un ser como ser divino y toda teología como ciencia positiva» (*ibíd.*, p. 76). Dios es una imagen del hombre, o del ideal del hombre. Dios es a lo sumo un deseo del hombre, no una realidad, esta es precisamente la tesis central del marxismo ortodoxo en cuanto a la es-

encia de la religión, que debe convertirse en una antropología (*ibíd.*, p. 77). El sentido de una cristiandad inmanente en el ateísmo, que tanto fascina a los católicos admiradores de Bloch, no es más que una negación de la trascendencia *homo homini deus*. Heinz Kimmerle tipifica la filosofía de la religión en Bloch como «ateísmo humanista» (p. 79). Para Bloch, «Feuerbach, a quien se adhiere Marx de un modo inmediato, plantea taxativamente *como punto central de su pensamiento* el tema de la humanización de la religión» (*ibíd.*, p. 83). El dialogo entre la teología cristiana y la filosofía marxista de Bloch se plantea, pues, para Bloch, desde la realidad, para la teología cristiana, desde la ficción. Para Bloch, el que Dios se haga hombre significa «Dios se convierte en el remo de Dios, y el reino de Dios, que trae Jesús cuando habla de él, no contiene ya Dios alguno» (*ibíd.*, pagina 91). Bloch cree en el dialogo cristiano marxista si los cristianos luchan contra la opresión y si los marxistas creen en la libertad. No es una conjunción teórica, sino puramente practica.

Estas son las tesis de Bloch subrayadas y exaltadas por los católicos fascinados por su invitación al dialogo, que es, en el plano objetivo, una simple invitación a la conversión de los cristianos al marxismo, a la cooperación practica de los cristianos en el compromiso de los marxistas. En su libro *Teología de la Liberación*, Gustavo Gutiérrez ofrece expresamente nueve citas de Bloch, junto a otras nueve de Blanquart y cinco de Girardi. Para la teología progresista y para la teología de la liberación, Bloch, el filosofo marxista humanista que no es siquiera cristiano, no es solamente una fuente de inspiración, sino, como acabamos de escuchar a Rahner en su *boutade*, el primer teólogo de nuestro tiempo. Un teólogo cuya tesis básica es, de acuerdo con su marxismo constituyente, la negación de Dios.

LA INFLUENCIA INDIRECTA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

Aunque el influjo del marxismo sobre el liberacionismo dimana de las propias fuentes del marxismo actual —Marx, Engels, Lenin, Gramsci— los liberacionistas acostumbran apoyarse en otros tipos de marxismo revisionista e incluso heterodoxo, como acabamos de ver en el caso de Bloch. En su *Informe sobre la fe*, el cardenal Ratzinger habla de otros influjos marxistas sobre el liberacionismo, y cita en concreto a varios autores de la escuela de Frankfurt.

Sabe el lector que la escuela de Frankfurt, concentrada en el *Institut for Sozialforschung* de esa ciudad en el periodo de entreguerras (el Instituto fue suprimido por el nazismo y restaurado en 1951, después que algunos de sus miembros pasaron por una intensa experiencia americana) es una escuela neomarxista cuyos nombres principales son Max Horkheimer, Theodor W Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamín y Jurgen Habermas. El autor de este libro cree que el influjo de estos autores sobre el liberacionismo resulta más bien indirecto, como ejercido a través de los creadores de la Teología política en Alemania y también a través de los agentes de trasplante, como los jesuitas españoles. Gustavo Gutiérrez cita brevemente a algunos autores de la escuela de Frankfurt pero sin insistencia. Otra forma indirecta de influir la escuela de Frankfurt sobre el liberacionismo consiste en la actitud revisionista de los frankfurtianos, con lo que los liberacionistas (como hacen ante Bloch) toman ejemplo para no incurrir —al menos aparentemente— en dogmatismos marxistas tras haber eludido la dogmática tradicional de la Iglesia. Pero la *teoría crítica* de los neomarxistas de Frankfurt tiende a disgregar la teoría marxista de la praxis, y a diluir la dictadura revolucionaría de la praxis, por lo que no resulta, en conjunto, una fuente de inspiración liberacionista tan clara como el marxismo clásico, si bien muchos liberacionistas acceden al marxismo clásico, como veremos, a través de manuales baratos o de intuiciones genéricas. Aun así. Bertram D. Wolfe ya sugirió en

marzo de 1967, en carta al jesuita Moimhan, que los movimientos preliberacionistas mostraban ciertos contagios tempranos de la escuela de Frankfurt, lo cual, ante la consideración del cardenal Ratzinger, cobra un notable valor de anticipación en el diagnostico Como el mismo anuncio en las *Conversaciones de Toledo* de 1973, ya lo veremos.

EL TEÓLOGO PROTESTANTE MOLTMANN

«La teología de la liberación latinoamericana —dice el teólogo progresista español José Gómez Caffarena, principal animador, junto con su colega Alfonso Álvarez Bolado, de la conjunción germano-iberoamericana a través de un trasplante español desde finales de los años sesenta— ha nacido también en gran parte de la teología alemana». Esta cita corresponde a la página 13 del libro *Dios y la ciudad*, libro de actas del encuentro, organizado también por los jesuitas españoles, entre los portavoces y creadores de la teología progresista alemana y los principales receptores en la teología española en abril de 1974. En este encuentro, uno de los grandes participantes fue otra estrella de la teología progresista, el teólogo protestante Jurgen Moltmann, que inicia su intervención con una adecuada cita de Marx «La Naturaleza está esperando su verdadera resurrección al reino humano del hombre» (K Rahner y otros, *Dios y la ciudad*, Madrid, *Cristiandad*, 1975, p. 92). Aunque Moltmann, cuando alude a la liberación de la opresión y la injusticia nunca se refiere al bloque soviético, deja escapar esta interesante tesis «No se puede pretender liberar en un campo erigiendo una dictadura en otro» (*ibíd.*, p. 110), aunque no concreta campos. Se apoya en Bloch y en Rosa Luxemburgo para afirmar que no hay socialismo sin democracia ni democracia sin socialismo (*ibíd.*, p. 111), tesis contradicha por la tremenda realidad del bloque socialista en el mundo,

donde la democracia no existe, y por grandes democracias donde el socialismo marxista tampoco tiene importancia.

Jurgen Moltmann, con catorce citas en la obra clave de Gustavo Gutiérrez, ha reaccionado sin embargo duramente contra los excesos de la recepción marxista acrítica en los teólogos de la liberación, como ya hemos visto, y ofrece mucho interés como portavoz del influjo protestante en las teologías de la liberación. El teólogo español José Martin Palma traza agudamente la dependencia liberacionista del protestantismo, centrada en la *Teología de la esperanza* del propio Moltmann y en la línea protestante de la teología de la liberación, cuyos portavoces son Shaull, E. Castro, J. de Santa Ana, R. Alves y J. Miguez Bonino, el teólogo católico liberacionista H. Asmann acabó por pasarse a la Reforma en un gesto de coherencia, porque la teología de la liberación, por su *libre examen*, su distorsión personalista de las interpretaciones bíblicas y su actitud sistemática y colectivamente rebelde frente a la autoridad dogmática y pastoral de Roma, parece muchas veces un trasunto del protestantismo en nuestro tiempo (J. Martin Palma, «Génesis de la teología de la liberación», *Ideal*, Granada, 24-III-1985, p. 3).

LA INFLUENCIA DE KARL RAHNER

Pero aunque el influjo protestante haya sido considerable, y la inspiración marxista, tanto la originaria como la humanista y dialogante, sea, como seguiremos insistiendo, una de las claves originarias de la teología de la liberación, parece claro que su fuente principal ha sido, junto al marxismo, la teología progresista católica. En cuanto a actitudes, han influido mucho dos teólogos europeos en actitud rebelde o próxima a la rebeldía crónica, como Hans Küng y E Schillebeeckx, este tiene en Gustavo Gutiérrez diecinueve citas. Pero doctrinalmente, la mayor influencia en Iberoamérica ha provenido, gracias al trasplante

español y al contacto de formación de los propios teólogos iberoamericanos, de los dos grandes promotores católicos de la teología política alemana Karl Rahner y su discípulo primordial, Johann Baptist Metz. Los dos participaron, por supuesto, en el encuentro de Madrid «Dios y la ciudad» organizado en 1974 por los jesuitas españoles progresistas.

Karl Rahner es un gran teólogo católico y jesuita del siglo XX, y pese a su inclinación existencialista no es un liberacionista. Fue uno de los grandes promotores de la renovación teológica conciliar, y su libro *¿Qué debemos creer todavía?* (Santander, «Sal Terrae», 1980), escrito en colaboración con K. H. Weger, es una admirable puesta al día de la fe perenne con las preocupaciones religioso-existenciales del hombre de hoy. El notable crítico de los movimientos liberacionistas. Lucas F. Mateo Seco, teólogo del Opus Dei, critica a Rahner así: «Es evidente que K. Rahner no es marxista. Sin embargo, su giro antropológico, su pretensión de elaborar una teología antropocéntrica, ha influido notablemente en los planteamientos de esta teología de la liberación» (L. F. Mateo Seco, *Teología de la liberación*, Madrid, EMESA, 1981, página 113, n). Creo un tanto exagerada esta crítica. Rahner ha sido utilizado por los liberacionistas (Gutiérrez le cita diecisiete veces en TL) en busca de su prestigio, pero no ha rebasado nunca la ortodoxia, y su llamada a la antropología no ha sido nunca a costa del teocentrismo de su teología. Algunos discípulos de Rahner han caído mucho más que él en el terreno de las concesiones peligrosas, como Metz, y el propio Rahner ha defendido como estrictamente teológicos algunos desarrollos liberacionistas, como los de Gustavo Gutiérrez, que inciden de forma fundamental en el marxismo. Pero tómese por ejemplo el compendio de teología comunicativa que Rahner publicó en la obra citada, *¿Qué debemos creer todavía?* No hay un solo desliz en la heterodoxia ni en el liberacionismo, se trata de una gran confesión de fe católica expresada con toda la angustia del hom-

bre de hoy, pero con anclaje total en la trascendencia. Hay en el capítulo final una importante disquisición sobre la dimensión social de la fe, en que se habla de compromiso sociopolítico y crítica de la sociedad en la Iglesia. Pero ni esta consideración ni las interpretaciones sobre el ateísmo que la siguen (*ibíd.*, p. 188 y ss.) se interpretan por Rahner en sentido liberacionista, y nunca en él la praxis marxista se propone como esencia de la fe.

LAS CONCESIONES DE J. B. METZ

Pero a donde no llega nunca Rahner sí que cae su discípulo más característico, promotor e incluso líder de la teología política que es Johann Baptist Metz, citado quince veces en el libro básico de Gustavo Gutiérrez. En el verano de 1979, el cardenal Ratzinger, arzobispo de Munich y Freising, se opuso al nombramiento de Metz para una cátedra en Munich, y Rahner salió en defensa de su discípulo, fue un choque sintomático que presagiaba futuras polémicas (*cfr.* J. B. Metz, *Más allá*, página 113 y n.) En su disertación sobre Iglesia y pueblo, durante el encuentro de Madrid en 1974, Metz se mostró muy radical, y próximo a los liberacionistas en su interpretación del pueblo, dentro del que solo incluía a las clases oprimidas (*Dios y la ciudad*, p. 130). En su crítica a la falsa unidad de la Iglesia casi nunca se refiere a los excesos opresores del totalitarismo marxista, sino solo a los del capitalismo, concebido con cierta simplificación. Pero reconoce que «no tenemos por qué tomar como modelo ideologías que con frecuencia glorifican al pueblo para volver después a instrumentalizarlo y sacrificarlo a fines ajenos a él» (*ibíd.*, p. 133). Critica también el exceso sociológico de algunas teologías de la liberación (*ibíd.*, p 138), pero incide en ambigüedad a la hora de definir lo que es la Iglesia del pueblo.

En su libro, ya citado, *Más allá de la religión burguesa*, Metz concede en la praxis mucho más que en sus escritos teológicos

cede en la teoría. Ya hemos visto como recae en el catastrofismo ante la posibilidad de una captación marxista de orden cósmico. Critica con injusta dureza al Papa Juan Pablo II, bajo el cual, dice, «mi Iglesia católica busca recuperar enérgicamente su orientación básica occidental-europea y consolidarla en una nueva manera» (p. 61). Cree que Juan Pablo II patrocina «una tendencia regresiva clara» y consagra una sección del libro al homenaje acrítico, casi servil, al poeta-ministro marxista (antiguo fascista) Ernesto Cardenal, con inclusión de esta frase ingenua: «Yo, por el contrario, quisiera manifestar aquí la presunción de que en Nicaragua se va plasmando una nueva relación entre cultura y sociedad política, un proyecto de formación de identidad social que alberga en sus raíces la fuerza no solo impulsiva, sino incluso ejemplar para una política de paz» (*ibíd.*, p. 95). En una conferencia dirigida a un auditorio social demócrata alemán, Metz se presenta abiertamente como socialista, afirma que los ciudadanos del Primer Mundo «han de ser liberados no de su impotencia, sino de su exceso de poder, no de su pobreza, sino en definitiva de su riqueza» (*ibíd.*, p. 72). Y critica al SPD alemán, porque le parece poco socialista en sus planteamientos políticos (*ibíd.*, p. 7). Esta importante alocución me parece fundamental para comprender la antropología y el talante político de Metz, a quien su colega español Álvarez Bolado, en el mismo encuentro de Madrid, incluye, junto a Moltmann, Gustavo Gutiérrez. L. Gera y Juan Luis Segundo entre los «miembros del movimiento de la teología política» *(Dios y la ciudad*, p. 178), cuando ya se había producido, por la acción de algunos de ellos, el despegue de la teología de la liberación. El cardenal López Trujillo cree que Metz se constituyó, desde el principio, «en pieza clave para el apoyo, en su país, del liberacionismo» *(Sillar*, enero-marzo de 1985, p. 25), y atribuye el origen de su influencia al libro *Teología del mundo*, de 1968, a través de la traducción española de 1970 en la Editorial «Sígueme», de Salamanca. España

fue, desde el principio, el centro de resonancia para el liberacionismo

LAS SIMPLIFICACIONES DE ÁLVAREZ BOLADO

El coordinador del encuentro de 1974 en Madrid, y principal representante de la teología política en España es el jesuita Alfonso Álvarez Bolado, director entonces del Instituto Fe y Secularidad. Su crítica a la teología política del nacional-catolicismo es simplificadora y bastante barata, indigna del indudable talento del ponente, que centra sus fuegos en la figura y algunos escritos del cardenal Gomá, sin el menor respeto ni profundización en el contexto persecutorio dentro del cual reaccionó la Iglesia de España con la convocatoria de Cruzada. Cuando Álvarez Bolado critica al nacional-catolicismo, en realidad esta fustigando anacrónicamente a lo que los historiadores llamamos, con diversas acepciones, Antiguo Régimen. Tiene tanta razón en denominar «teología de reconquista» a la línea de pensamiento eclesiástico dominante en la España de Franco, como si hubiera querido denominar, disparado en el absurdo, «teología de la aniquilación» a la política eclesiástica del Frente Popular en paz y en guerra. Todo el montaje de Bolado consiste en proveerse de la teología de cruzada como coartada para montar, en los años agónicos de Franco, una teología política del antifranquismo militante. Su definición de la política eclesiástica del presidente Arias Navarro como neogalicanismo es artificiosa, debería haberla explicado como la política eclesiástica del franquismo en desacuerdo con Franco. Las cosas fueron, en ese duro periodo de la Iglesia y el Estado en España, mucho más graves, mucho más serias. Muy prudentemente, al principio de su disertación, Álvarez Bolado prescinde de la reflexión «teológica» sobre la lucha de clases, «que comienza a ser otro tema nuclear de la reflexión contemporánea teológico política» *(Dios y la ciudad*, p. 146, n.)

La función de este teólogo más que de historiador, ha sido de coordinador del liberacionismo en España, y de cauce para el trasplante —de signo radical— a América de la teología política alemana. Le veremos reaparecer, en posición más que equivoca, en otras partes de este libro.

MÁS SOBRE EL INFLUJO DE LA TEOLOGÍA EUROPEA: DOCTRINA Y ACTITUD DE BULTMANN A KÜNG

El actual (1986) presidente de la CELAM, monseñor Antonio Quarracino, de firme posición personal contra la marea liberacionista, ha declarado a la revista española *Palabra* que «proviene de Europa la fundamentación teológica de la politización del mensaje evangélico en algunas zonas de Iberoamérica. Incluso la denominada teología de la liberación es deudora de ideas y autores europeos» (cfr. Ya, Madrid, 27 de diciembre de 1985). Como se deduce de los epígrafes anteriores, creemos sinceramente que los influjos marxistas y la Teología política a través del conjunto Bloch-Moltmann-Rahner-Metz, gracias al trasplante efectuado por los jesuitas proliberacionistas españoles, forman la fuente principal de influencia europea para la Teología de la liberación iberoamericana, mantenida vigente por el fuerte influjo doctrinal de los centros jesuíticos de pensamiento y acción en el Nuevo Continente y en sus bases logísticas de España y Norteamérica. Este libro trata de ofrecer un análisis informativo, una síntesis histórica y una interpretación estratégica, no desea plantear el problema de la liberación en un plano preferentemente doctrinal, porque los propios liberacionistas se han hartado de proclamar que su campo es la práctica, donde la doctrina solamente actúa como una lejana orientación y un soporte mítico. Pero con el fin de completar el cuadro de influencias europeas en la TL, conviene que aportemos aquí una presentación de

algunas de ellas que aparecen claramente en los escritos liberacionistas más influyentes y conocidos.

La desmitificación existencialista de Bultmann

El pensador y teólogo protestante Rudolf Bultmann (1884-1976) es uno de los europeos que más influyen en el pensamiento de Gustavo Gutierrez y Leonardo Boff, como se ha reconocido —a veces con inexplicable reprobación de los liberacionistas— en algunos documentos romanos sobre el problema. Aducimos, además, a Bultmann para corroborar la tesis (defendida por el teólogo granadino señor Martín Palma) de que el influjo protestante en la TL ha sido relevante y a veces se olvida desde el campo de la crítica católica, ver, por ejemplo, el luminoso articulo del teólogo brasileño señor Martins Terra en *Nexo*, que comentaremos después ampliamente en otra parte del libro. Bultmann, discípulo de Hainack, polemizo vivamente con Karl Barth y otros grandes teólogos protestantes contemporáneos. Se separo de la teología liberal e historicista al creer que no concordaba con la dimensión del hombre moderno, determinada por la nueva ciencia natural y antropológica. Propuso la desmitificación integral de las exégesis neotestamentarias, con lo que a su vez quedaban desmitificadas las cosmologías de las que se derivan aquellos mitos. Bultmann se declara tributario del pensamiento existencialista de Heidegger para sus investigaciones y expresiones teológicas, y piensa que la desmitificación puede engranar bien con una concepción del mundo enteramente moderna

La relación existencial es un fundamento de la desmitificación, aunque existe una diferenciación básica entre la fe cristiana y la comprensión filosófica de la realidad, entre el existencialismo y el Nuevo Testamento «Pero al mismo tiempo la desmitologizacion conduce a una idea de un Dios trascendente que se halla presente y activo en la historia» (Ferratei Mora).

La actitud rebelde de Schlilebeeckx y Küng

El dominico holandés Edward Schillebeeckx y el sacerdote suizo, profesor de Tubinga, Hans Küng, son dos importantes teólogos actuales que se han hecho famosos en el mundo de la comunicación más que por sus tesis teológicas por sus actitudes heterodoxas, que les han valido sendos procesos romanos Estos procesos estallaron a fines de 1979, poco tiempo después de que el Papa Juan Pablo II tomase el timón de la Iglesia, y marcaron con suma claridad las directrices de firmeza y ortodoxia que algunos han intentado envolver con el sentido peyorativo del término *restauración*. Schillebeeckx fue seguramente el promotor de la oleada progresista que ha conmovido profundamente los cimientos de la Iglesia católica en Holanda —oleada hoy contenida y encauzada por las firmes decisiones papales— y fue cofundador de la revista progresista *Concilium*. Se le llamó a Roma en proceso para responder de sus opiniones sobre la divinidad de Cristo, la fundación de la Iglesia y la virginidad de María *(*cfr. El País, 13-XII-1979, p. 29).

Pero la posterior actitud del dominico holandés ha sido mucho más discreta que la del teólogo suizo, cuyo proceso, abierto hacia 1975, llego a sentencia en diciembre de 1979: «El profesor Hans Küng se aparta en sus escritos de la plenitud de la verdad de la fe católica. En vista de ello, no puede considerarse como teólogo católico ni enseñar como tal» (*cfr. El País*, 19-XII-1979, p. 26). Küng se negó a acudir a Roma para ser juzgado sin conocer previamente las acusaciones y el Tribunal. En virtud del Concordato fue privado de su cátedra en Tubinga, cuya Universidad le ha mantenido con otro *status*, pero fuera de la Facultad de teología católica.

Un enjambre de cincuenta teólogos españoles, la flor y nata del liberacionismo peninsular, lanzo el 23 de diciembre, en las páginas de *El País* (ese mismo año 1979) un grito de rebeldía contra Roma por la decisión sobre Küng. Expresaron su solidari-

dad con el drama del teólogo suizo y su repulsa por los métodos de Roma. Firmaron muchos jesuitas de la Universidad Pontificia de Comillas (entre ellos Álvarez Bolado), del Instituto Fe y Secularidad (entre ellos Gómez Caffarena) y de la Facultad de Granada (entre ellos José M. Castillo). Junto a ellos figuraban los nombres de Floristán, Gesteira, Marciano Vidal, José María Diez Alegría, Benjamín Forcano, Javier Pikaza (del que hablamos en un turbio asunto teológico referido en otro lugar de esta obra) y Evaristo Villar, todos ellos miembros de importantes instituciones eclesiásticas.

Poco después, el 20 de enero de 1980, y en las mismas páginas de *El País* (p. 11), Hans Küng publicaba un largo trabajo con el titulo «Por qué sigo siendo católico», en que venía a decir que no era católico, porque hablaba en un sentido según el cual «pueden ser católicos ciertos teólogos que se llaman protestantes o evangélicos». Y arremetía, con método impropio de un teólogo, contra la historia de la Iglesia católica en una retahíla de lugares comunes expresados con sentido totalmente anacrónico. Después, en el mismo medio (11 de abril de 1980, p. 27) explicó que su cese en la Facultad se debió a que los obispos alemanes y sus compañeros en la Facultad obedecieron a Roma y prefirieron la solidaridad con Roma a respaldarle, lo que le resultaba incomprensible.

Así las cosas, Hans Küng arremetió con saña, bien poco teológica y netamente luterana, contra la Iglesia católica, contra el cardenal Ratzinger y contra el Papa Juan Pablo II, en una serie de tres artículos larguísimos y panfletarios que publico íntegramente una serie de periódicos progresistas y anticatólicos, entre ellos *El País*, en España, a partir del 4 de octubre de 1985. Nunca tamaña cantidad de resentimiento se había vertido en tan farragosos alegatos «Joseph Ratzinger tiene miedo», dice el rebelde contra el intrépido cardenal de la Fe, a quien compara con el Gran Inquisidor de Dostoievski. Habla de una nueva Inquisición

en que «no se quema a nadie, pero se le aniquila psíquica y profesionalmente». Apoya flagrantemente a la teología iberoamericana de la liberación, y varias veces. Echa en cara a la Iglesia todos los errores de su historia, como si la Iglesia estuviera compuesta de ángeles. Se atreve a condenar «al representante de una institución que está involucrada todavía hoy en uno de los mayores escándalos financieros, junto con maquinaciones de la Mafia». Entre gozosas caricaturas irreverentes del diario prosoviético español, critica a Ratzinger por su papalismo y su marianismo, y dice que los regímenes totalitarios comunistas son seguramente más aceptables para la Iglesia que las democracias occidentales, si tuviera en ellos un poco de libertad. Acusa a Juan Pablo II de frenar el movimiento conciliar de la Iglesia y de hacer «una política muy activa respecto de América Central y Latina, en perfecta consonancia con la Casa Blanca», lo que contradice su afirmación anterior groseramente. Cree que la Curia perpetra ataques directos a las grandes Órdenes religiosas, mientras fomenta al Opus Dei, «organización secreta española». Ataca directamente al Papa: «Este Papa, con frecuencia no cura las heridas, sino que pone sal en ellas». Protesta por el silenciamiento de Boff. En fin, incurre en la grosería y en la agresión más lamentable contra Roma. Es evidente que Roma tiene toda la razón, ya no es un teólogo católico.

ABC, de Madrid (4-X-1985), calificó al alegato de Küng como *articulo intolerable*. El Diario del obispo Sebastián *(Ya*, 9 de octubre, p. 9) dedicó a esa sarta de dislates un comprensivo editorial, del que solo puede pensarse que sus autores no habían leído el trabajo de Küng. El eminente teólogo Hans Urs von Balthasar publicó en *Avvenire* (15 de octubre de 1985) una luminosa réplica al descarriado teólogo suizo, en que dice que ni él ni Boff son ya cristianos, porque para Boff «Cristo no fue más que un predicador que fracasó, que vivió sobre la cruz la derrota de su proyecto sociopolítico y que fue divinizado por sus discípulos des-

pués de su Pasión». Y para Küng, «Cristo no es más que un profeta y se trata solo de establecer si fue más grande o no que Buda o Mahoma», lo que ha provocado el entusiasmo del energúmeno Jomeini, al invitar al Irán al rebelde. Von Balthasar cree que es Küng, y no Ratzinger, quien ataca al Concilio, y defiende con lúcida nobleza al cardenal alemán frente a la resonante rabieta luterana de Küng, cuyas actitudes rebeldes, más que cuya doctrina cuasiprotestante, han sido desde hace años modelo para casi todos los teólogos de la liberación.

ALEMANIA COMO CENTRO IDEOLÓGICO Y FINANCIERO DE LOS MOVIMIENTOS LIBERACIONISTAS

La Teología política nació en Alemania durante el posconcilio como una reflexión cristiana con aproximación al marxismo humanista y como un aliviadero para el complejo alemán de culpabilidad por el colaboracionismo de los cristianos y las Iglesias alemanas con el régimen de Adolfo Hitler. Moltmann lo confiesa paladinamente: «La experiencia a partir de la cual hacen hoy teología muchos teólogos evangélicos en Alemania es la experiencia de la resistencia y de la Iglesia confesante bajo Hitler. La fecha de la que muchos parten es la confesión de culpas de nuestra Iglesia en Stuttgart en 1945» (*cfr. Dios y la ciudad*, p. 23). Un informe reservado, que en adelante designaremos como DK, y que nos fue enviado desde Bonn el 25 de mayo de 1985, detalla algunos puntos importantes del centro de apoyo liberacionista que se ha ido formando desde el posconcilio en Alemania, mientras los teólogos iberoamericanos y españoles de la liberación se formaban en el hogar teológico alemán, o en otros europeos muy influidos por el pensamiento teológico de Alemania, cuya repercusión en los movimientos liberacionistas acabamos de esbozar en el epígrafe anterior.

«Desde aquí —dice ese informe, p. 1— es donde se está financiando mucho de lo que está aconteciendo en torno a la teología de la liberación en toda América Latina y quizás en todo el mundo». Insiste el informe en la ignorancia casi total sobre los problemas de Iberoamérica en Alemania, donde con cuatro ideas generales y sin conocimiento del terreno, muchos pontifican sobre la situación de Iberoamérica. Destaca el informe las conexiones brasileñas con Alemania en los movimientos liberacionistas, gracias al origen alemán de muchos católicos y eclesiásticos de Brasil, como los cardenales Arns y Lorscheider, defensores de la liberación. Uno de los centros alemanes más activos en favor del liberacionismo es el de Munster. Los «católicos de abajo», es decir, los movimientos cristianos de base, están apoyados por intelectuales como el escritor Heinrich Bohl (Q.E.P.D.) y cooperan abiertamente con los marxistas. Los dirigentes del movimiento liberacionista, acompañados muchas veces por testigos del «catolicismo oprimido», viajan continuamente a Alemania, donde los centros de apoyo les organizan toda clase de actividades, con gran resonancia en los medios. Hace poco estuvieron en Alemania el nicaragüense Uriel Molina, la guerrillera guatemalteca Julia Esquivel y un jesuita de la Universidad salvadoreña en viaje de propaganda, y el periódico del arzobispado de Colonia se sumó a la propaganda. Cuando los cardenales brasileños apoyaron a Boff en su pleito con Roma, las cadenas alemanas de Televisión les dieron muy amplia cobertura, que no concedieron en cambio al cardenal de Nicaragua, monseñor Obando, enteramente fiel a la Santa Sede en el problema de la liberación. La «KNA», agencia de noticias católica, favorece al liberacionismo, por ejemplo su joven corresponsal Raimund Allebrand, que dedico varios años al trabajo de comunidades de base en España. Las fundaciones «Misereor» y «Adveniat», del Episcopado alemán, colaboran continuamente en apoyo a los movimientos liberacionistas de América, gracias a «Adveniat» se pudo organi-

zar en El Escorial, en 1972, el lanzamiento mundial de la teología de la liberación. Monseñor Herkenrath, director de «Misereor», acusó a la Iglesia de España, en una reciente intervención, de haber bautizado, pero no evangelizado en América, y se atrevió a afirmar que la conducta del Papa con la teología de la liberación se debe «a que está asesorado por Ronald Reagan» (Informe DK, p. 5). Dentro de «Misereor», los padres Wuboldt y Krauskopf están comprometidos a fondo con los liberacionistas. Como otras organizaciones, entre ellas «Pax Christi» y «Justicia y Paz». Hay en Bonn un grupo franciscano muy comprometido con el liberacionismo, entre ellos destaca fray Andreas Müller, junto al padre Vinzenz. Müller visitó Nicaragua y estableció contacto con muchas fuentes, pero con exclusión del arzobispo Obando y Bravo. El panorama de conjunto sobre la liberación en Alemania es desolador. Solo el cardenal Ratzinger —en su etapa alemana y ahora en Roma—, el obispo de Fulda, monseñor Dyba, el cardenal Hottner, el profesor Spiecker, de la Universidad de Osnabrück, el profesor Pleil, en la de Bamberg, y el jesuita Sievernich figuran entre los diligentes católicos que exponen con seriedad críticas profundas al liberacionismo, junto a otros intelectuales como el profesor Anton Rauscher S.J. de la Universidad de Augsburgo, y el doctor Lothar Roos, de la Universidad de Bonn. Este brillante conjunto de nombres parece muy insuficiente al autor del informe que venimos extractando pero ¡qué diría de la Iglesia de España, donde fuera de la actitud decidida de unos pocos prelados el mundo intelectual católico vive ajeno o entregado al liberacionismo sin formar contra él un frente cohesionado!

Este breve apunte sobre el apoyo al liberacionismo en Alemania con la clara cooperación de las fundaciones episcopales, es un excelente complemento al estudio sobre la influencia teórica de la teología progresista en gran parte alemana, respecto a la teología de la liberación. Y justifica nuestra idea de que existe en

Alemania uno de los tres grandes centros nacionales de apoyo al liberacionismo. Los otros dos son, como veremos, el de España y el de los Estados Unidos.

EL DIALOGO CRISTIANO-MARXISTA

El ejemplo personal del salesiano Giuliano Girardi, precursor del liberacionismo, ilustra bien sobre los efectos reales del dialogo entre cristianos y marxistas, popularizado desde el periodo del Papa Juan XXIII y que no se ha traducido en una aproximación de los marxistas al cristianismo, sino en una caída general de los cristianos dialogantes en el marxismo. Girardi inicio sus contactos con el marxismo en sentido crítico, hasta convertirse, a través de una asunción del presunto humanismo marxista, en apóstol del marxismo militante y predicador del liberacionismo marxista más radical. La mayoría de los movimientos que primero se llamaron proféticos y luego liberacionistas se iniciaron bajo el pretexto del dialogo, que les condujo a la militancia marxista personal y colectiva. Porque era el dialogo entre una fe vacilante e insegura, dudosa de su identidad, la fe cristiana, y la fe marxista, vigorosa y con voluntad de vencer, y con sentido del futuro, pese a la innegable crisis del movimiento marxista como un todo evolutivo y unitario.

Toda la historia del liberacionismo es la historia de ese frustrado dialogo. Pero en este trabajo atendemos preferentemente a la dimensión hispánica del liberacionismo y por tanto vamos a subrayar, en este epígrafe, algunos casos flagrantes del dialogo entre cristianos y marxistas en la España contemporánea. Dejaremos para otros capítulos el caso —detonante y decisivo— del equipo de dialogo cristiano marxista montado a fines de los años sesenta por los jesuitas *progresistas* españoles del grupo rebelde «Fe y Secularidad», y el dialogo aberrante de los cristianos con

los marxistas en Chile. Estudiaremos ahora los siguientes ejemplos españoles.

El precursor: José Bergamín con «Cruz y Raya»

José Bergamín, político y jurista, poeta y ensayista cristiano, murió a fines de agosto de 1983 en San Sebastián y fue enterrado con una bandera vasca entre los desmesurados elogios de toda la izquierda y la extrema izquierda española (ver *El País*, 30-VIII-1938 p. 20). Había escrito poco antes «Y no quisiera morirme aquí y ahora, para no darle a mis huesos tierra española». Durante la segunda República fundó la revista *Cruz y Raya*, que vivió entre 1933 y 1936, como signo del cristianismo de izquierdas y *progresista* en aquella España de persecución y de cruzada. Allí E. Imaz haría una interesante aproximación al marxismo (*Cruz y Raya*, antología, Madrid, «Turner», 1974, p. 144) y el propio Bergamín exalto al paraíso cultural de la URSS en su elogio al sistema de congresos internacionales de la cultura, que eran portavoces de la propaganda estaliniana en los años treinta (*ibíd.*, p. 408). De ahí a la colaboración descarada con el comunismo estaliniano no había más que un paso, y Bergamín lo dio en la guerra civil española. Su repugnante prólogo al libro de Max Rieger, *Espionaje en España*, editado en 1938 por la Editorial comunista «Unidad» en Barcelona, justificaba (p. 8) la persecución marxista contra la Iglesia mártir de España: «Aquella humareda de un centenar de templos incendiados, acaso muchos por la misma provocación facciosa, y las muertes de muchos religiosos que no fueron, sin embargo, victimas del cumplimiento de su fe católica, sino más bien del hecho de no haberla cumplido, traicionando, o por si mismos o por la criminal irresponsabilidad de su jerarquía, sus ineludibles deberes ciudadanos». Y luego arremete, de acuerdo con las consignas de Stalin, contra los pobres trotskistas españoles, acosados por los comunistas estalinanos. No pudo caer más bajo el presunto dialogo, no puede

resultar más contundente el ejemplo, que ha sido seguido después, de forma increíble, por cristianos como Enrique Miret Magdalena, que precisamente siendo muy joven defendía durante la República pistola en mano la iglesia de San Jerónimo el Real en Madrid y luego se atrevió, en los años ochenta, a atribuir el asesinato del obispo de Barcelona, monseñor Irurita, durante la guerra civil, a que el prelado fomentaba la custodia de almas en las iglesias de su diócesis, lo cual, además de una calumnia, es una estupidez (Testimonios familiar y personal del autor). El señor Miret, cristiano marxista, es un compañero de viaje del comunismo español dentro de las filas del socialismo durante la transición.

El caso de Alfonso Carlos Comín

Alfonso Carlos Comín, promotor marxista y comunista del movimiento Cristianos por el Socialismo en España desde su trasplante chileno en 1973, procede, como su propio nombre indica, de una familia acendradamente católica de simpatías carlistas, a ninguna otra se le ocurriría poner a su hijo semejante nombre. Comín se adentró en el dialogo con el marxismo a través de la identificación con el progresismo cristiano de Emmanuel Mounier y la revista *Espirt*, tan conectada con *Cruz y Raya*. Para Comín, Mounier fue el pionero del dialogo que consiste un «afrontamiento leal del marxismo desde la perspectiva cristiana. Intento de aproximación a diversos aspectos del socialismo científico. Reconocimiento del método marxista como fundamental para el análisis histórico. Inició del diálogo que acepta verdades en la otra parte» (Introducción a Emmanuel Mounier, *Obras*, I, p. XLVII). Pero Comín, que describe tan certeramente su propia evolución, emprende sucesivamente otras dos etapas: el «dialogo cristiano-marxista estricto» tal y como se le entiende después del Concilio con criterios institucionales de convergencia, y militancia abiertamente marxista de los cristianos que pretenden

«la reinterpretación de su fe desde la opción socialista asumida» (*ibíd.*) Comín, muerto aún joven tras penosa enfermedad, ha sido uno de los apóstoles marxistas del dialogo en España, del dialogo desde la entrega total al marxismo más radical. El autor de este libro habló, en momentos dramáticos, varias veces con Comín en un plano humanista de comprensión mutua, pero no consiguió averiguar jamás como explicaba Comín, desde el marxismo, su fe católica, o mejor cristiana, aparentemente sincera, basada tal vez en un sentimiento de raíces, porque su autentica fe era, como pudo comprobar el autor, el marxismo.

Joaquín Ruiz Giménez y «Cuadernos para el dialogo»

La amable y compleja figura del profesor Joaquín Ruiz Jiménez democristiano de izquierdas, cuya trayectoria política ha discurrido desde un Ministerio con el general Franco en los años cincuenta, hasta el cargo de Defensor del Pueblo con los socialistas después de su victoria en 1982, pasando por un tremendo descalabro electoral bajo la etiqueta democristiana en 1977, requiere un estudio profundo que haremos, con toda sinceridad y respeto, en nuestro proyectado libro sobre la Iglesia española durante la transición amplia. Pero el profesor Ruiz Jiménez, hijo de acrisolada familia liberal, aperturista sincero y frustrado durante el régimen del general Franco, no ha seguido solamente su propia trayectoria, sino que ha sido declaradamente interprete en España de unas directrices políticas romanas que configuraron, durante una etapa decisiva, el horizonte político de la Iglesia española. En el ambiente del dialogo conciliar, Ruiz Jiménez fundó *Cuadernos para el dialogo* (gracias a la liberal tolerancia de su antiguo colaborador en el Ministerio de Educación, Manuel Fraga Iribarne) en octubre de 1963, entre profundas reticencias y recelos del Régimen. Su secretario de redacción era el socialista humanista Pedro Altares, que por su sentido crítico no ha escalado puestos en la jerarquía del PSOE. Su confeccionador

era Juan Luis Cebrián, un notable periodista entonces en la órbita del Movimiento y luego, durante la transición, director primero de los servicios informativos de la Televisión franquista y luego del diario *El País*, que pasó de una aparente posición de centro a una profesión como portavoz de la izquierda, sin excluir el carácter de diario gubernamental bajo el socialismo y la defensa, más que ocasional, de los intereses soviéticos. Como ha recordado en interesante reportaje la revista *Cambio 16* recientemente (n.º 710, 8-VII-1985, p. 38 y ss.), el *diálogo* patrocinado por el profesor Ruiz Giménez ha sido, en realidad, el cauce para el fomento del socialismo y para la reinserción del marxismo en la sociedad política española de la transición. Algunos discípulos y colaboradores de Ruiz Giménez, como los profesores Alzaga y Tusell, o el diplomático Rupérez, se han mantenido en posiciones democristianas de centro, pero la gran mayoría han formado toda una importante ala del socialismo español, sin excluir las posiciones marxistas de hecho (caso de los ministros de Educación, José María Maravall, y de Justicia, Fernando Ledesma), o se han alineado en posiciones más radicales, como la coalición separatista Herri Batasuna (Miguel Castells) y las actitudes comunistas o próximas (Juan María Bandres, Julián Ariza, José María Mohedano, Simón Sánchez Montero, etc.) El análisis de la revista *Cuadernos para el dialogo*, que se sale del marco de este libro, sería aleccionador para definir la entidad y el alcance de tal dialogo, y la propia trayectoria del profesor Ruiz Giménez es el mejor indicio.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ES MARXISTA

La clave para el desenmascaramiento de la teología de la liberación es demostrar su marxismo consustancial. Los otros dos movimientos liberacionistas, comunidades de base/Iglesia Popular y Cristianos por el Socialismo son absolutamente marxistas

según confesión propia, en este libro hay numerosas pruebas de esa confesión, como veremos en el caso de Cristianos por el Socialismo en Chile y en España, como la opinión pública mundial ha tenido innumerables ocasiones de comprobar en el caso de la Iglesia Popular de Nicaragua, desembocadura lógica del movimiento comunidades de base cuando esta captado por los marxistas. En cambio los teólogos de la liberación suelen rehuir la calificación de marxistas. Mediante varios efugios. Primero, alegan que no hay una, sino varias teologías de la liberación, y la criticada por el interlocutor en cada momento (y siempre cuando se trata del Vaticano), resulta que no es la que asume el teólogo «dialogante», sino la que se inventan el interlocutor crítico y el Vaticano. Acosados a razones, alegan que pueden asumir el marxismo como análisis de la sociedad, pero de ninguna manera como doctrina constituyente de su teología. Eso dicen, pero hacen lo contrario, como vamos a ver inmediatamente. Como prueba escogeremos los libros principales, reconocidos como tales por todo el mundo, de los dos teólogos de liberación que son cabeza de su respectiva generación: Gustavo Gutiérrez para la primera, Leonardo Boff para la segunda. Porque los teólogos de la liberación han imitado también del marxismo uno de los recursos marxistas más comunes: el uso de un nuevo lenguaje que constituye por si mismo una trampa mortal para el dialogante que, al admitir el lenguaje, admite también sin darse cuenta, las categorías marxistas. Otro de los recovecos clásicos ya de los liberacionistas es, como decimos, que no hay una sola teología de la liberación, sino varias. Pues bien, no aceptamos el sofisma. Puede que haya varias corrientes personalistas dentro del liberacionismo, pero teologías de la liberación, en rigor, solo existen dos: La ortodoxa, que nace del mensaje liberador del Evangelio (liberación del pecado, no precisamente del imperialismo norteamericano) interpretado por el magisterio de la Iglesia, y la marxista, que agrupa al menos genéricamente a todas esas co-

rrientes con pretensión de escuelas y que no son más que variaciones a cargo de los diversos interpretes o *vedettes* del movimiento. La piedra de toque para distinguirlas es el acuerdo con el magisterio de la Iglesia, el acuerdo real, no el falso, porque, como veremos ahora mismo, los teólogos de la liberación caen, de vez en cuando, en la mentira y el juego sucio más patente.

La confesión marxista de Giulio Girardi

Pero antes de centrarnos en las tesis marxistas de los dos cabezas de generación o de serie para la teología de la liberación, debemos recalcar el marxismo constitutivo del teólogo a quien venimos llamando unas veces precursor, otras fundador, otras padre del movimiento, porque lo es. Nos referimos a Giulio Girardi.

Ya le hemos visto sembrar el liberacionismo en España con su conferencia célebre de fines de 1969 en la Universidad de los jesuitas en Deusto, Bilbao. Pero todo queda mucho más definitivamente claro en el explosivo libro de Girardi *Fe cristiana y materialismo histórico*, editado por «Sígueme», Salamanca, 1978. Estas son sus tesis principales.

1 «Los cristianos revolucionarios no se acercan ya al marxismo por motivos fundamentalmente pastorales o religiosos, sino por motivos políticos, se acercan a él, en primer lugar, no ya como a un ateísmo, sino como a una teoría de la revolución. Para ellos el marxismo no es ya la posición del otro que hay que estudiar con simpatía, sino que forma parte de su misma posición. No se trata para ellos de enfrentar al cristianismo con el marxismo de los otros sino de enfrentar su marxismo con su cristianismo» (p. 19).

2 «Un gran número de los cristianos que se comprometen en sentido revolucionario acaban abandonando la Iglesia y la fe» (p. 27).

3 «En el plano práctico, numerosos marxistas han acogido las nuevas posibilidades que este cambio del mundo cristiano ofrece al porvenir de la revolución al hacer posible para ellos una alianza con los cristianos *que no será ya solamente táctica, sino, según la expresión de Fidel Castro, estratégica*» (p. 45).

4 «La reflexión a la luz del materialismo histórico puede convertirse en lugar fundamental de la creatividad cristiana» (p. 100). Es decir, que la praxis y la teoría o teología de la liberación nacen también del marxismo como fuente.

Con estas premisas, el precursor de la teología de la liberación la defina así, de forma reveladora: «Así pues, la teología de la liberación quiere ser un intento de elaborar teóricamente esta experiencia desconcertante, con toda su carga de ruptura y de fidelidad. No es un intento de respuesta cristiana a los problemas políticos, sino de respuesta a los problemas religiosos que nacen de las nuevas opciones políticas. No es una reflexión sectorial sobre el problema de la revolución, sino el intento de replantear el conjunto de los problemas de fe dentro de una perspectiva revolucionaria. Por consiguiente, no es un nuevo capítulo de la teología, sino una nueva teología sin más. No puede delegarse en manos de los especialistas, sino que tiene que ser una creación colectiva de la comunidad militante. No es el acceso a una nueva ortodoxia, aunque sea la revolucionaria, sino una búsqueda permanente de la libertad, que es la cultura revolucionaria» (p. 146 y ss.) La libertad de los movimientos liberadores ya la conocemos, es la libertad de Cuba y de Nicaragua, la libertad de la URSS y sus satélites. Como certeramente indica Michael Novak, nadie habla de teología de liberación en Lituania o Hungría. O como comentó el cardenal Rossi durante un viaje por América, la libertad de la teología de la liberación es la libertad de las alambradas y los campos de concentración.

5 La ultima tesis de Girardi suena a simple blasfemia «A esta visión clasista de la Historia corresponde una visión clasista de

Dios. El Dios que fundamenta la concreción *espiritualista* de la Historia se revela, efectivamente, como el Dios de las clases dominantes, monarca absoluto que concede sus dones según su beneplácito, que espera de sus súbditos una sumisión ciega, que ejerce sobre ellos el derecho de vida y de muerte, de salvación y de condenación (p. 146). Así define el fundador de la teología de la liberación al Dios de san Agustín, y de santo Tomas, y de Ignacio de Loyola y de Teresa de Jesús, y de Antonio María Claret y de Rosa de Lima como una especie de Moloch sanguinario y arbitrario.

Las tesis marxistas de Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez es el padre principal de la teología de la liberación, con su libro de 1971-1972 que se titula precisamente así, *Teología de la liberación, perspectivas*, del que cito por la décima edición, Salamanca, «Sígueme», 1984. Es, como dijimos, un sacerdote indio peruano, nacido en 1928, formado en Europa y directivo de la revista «progresista» *Concilium*. Su célebre libro, que es un tratado de antropología sociopolítica marxista, con una superestructura bíblica y teológica insostenible, que suena por todas partes a pretexto, se abre (p. 21) con una cita del ideólogo marxista-leninista Antonio Gramsci, su primera tesis es que «el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable», tesis de Sartre con la que se identifica Gutiérrez (p. 32). Presenta al teólogo como intelectual orgánico en sentido gramsciano (página 37), es decir, como infiltrador del marxismo en la sociedad, reconoce que la interpretación del Evangelio ha de ser política (p. 38). Propone como objetivo final la sociedad socialista «Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialis-

ta. En esta perspectiva hablar de un proceso de liberación comienza a parecer más adecuado y más rico en contenido humano. *Liberation* expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término *desarrollo*» (p. 52). Cita elogiosamente al marxista Marcuse en la página 53 y profesión abierta de marxismo en las páginas 57-58. «Marx ira construyendo un conocimiento científico de la verdad histórica. Marx forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia. Tarea abierta, esa ciencia contribuye a que el hombre dé un paso más en la senda del conocimiento crítico al hacerlo más consciente de los condicionamientos socio-económicos de sus creaciones ideológicas y por tanto más libre y lúcido frente a ellas. Pero al mismo tiempo le Permite —si se deja atrás toda interpretación dogmática y mecanicista de la historia— un mayor dominio y racionalidad de su iniciativa histórica, iniciativa que debe asegurar el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, es decir, que establecido el socialismo, el hombre pueda comenzar a vivir libre y humanamente».

El sacerdote periodista José Luis Martín Descalzo, furioso al haber quedado en evidencia por los trabajos del autor de este libro en el diario *ABC*, donde se anticipaban estas citas, arremetió contra él y le acuso manipular, tergiversar y mutilar los textos de Gustavo Gutiérrez. Entonces el autor de este libro replicó al señor Martín Descalzo que señalase una sola mutilación, una sola tergiversación o una sola manipulación y que si no lo hacía quedaba públicamente por mentiroso. El señor Martín Descalzo, naturalmente, calló y otorgó. Pero sigamos con el análisis del libro de Gustavo Gutiérrez, al que evidentemente «teólogos» como Martín Descalzo no han leído.

Se apunta Gutiérrez, en la página 122, a las tesis de Rosa Luxemburgo, Lenin y Bujarin sobre el imperialismo y el colonialismo (aunque nada dice en contra del imperialismo soviético, nacido de tales teorías), y afirma en la pagina 125 que el desarrollo

autónomo latinoamericano es inviable dentro del sistema occidental, clama por la liberación de la opresión ejercida en el Continente por los Estados Unidos de América (p. 126). Reconoce que la bandera de la liberación latinoamericana tiene signo socialista (p. 129), exalta «la figura señera de José Carlos Mariategui», el marxista peruano (p. 129), cita como apoyo de sus tesis a Fidel Castro (p. 131), insta al «compromiso con los grupos políticos revolucionarlos» (p. 139), distingue entre la *violencia injusta* de los opresores y la *violencia justa* de los oprimidos, como si fuese un teórico etarra, declara de nuevo que es necesario «optar por la propiedad social de los medios de producción» (p. 157), politiza la figura de Jesús y admite la posibilidad de un error esencial por parte de Jesús (p. 306), y da la clave del libro y de toda la teología de la liberación en la página 318: «El proyecto histórico, la utopía de la liberación como creación de una nueva conciencia social, como apropiación social, no solo de los medios de producción, sino también de la gestión política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la revolución cultural, es decir de la creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad distinta y solidaria. Por esta razón esa creación es el lugar de encuentro entre la liberación política y la comunión de todos los hombres con Dios». ¿Advierte el lector la enormidad marxista de esta tesis, en la que Gutiérrez reclama la apropiación social no solo de los medios de producción sino de la propia gestión política y de la misma libertad? El teólogo marxista peruano parece, en la praxis, todo un ideólogo del PSOE.

En todo un epígrafe, desde la pagina 352, exalta Gutiérrez la lucha de clases como motor de la historia, tesis central del pensamiento marxista. Se apunta a las tesis de Girardi que el lector conoce ya bien. Reprueba, con el marxista Althusser (recientemente suicidado en una bañera) la unidad de la Iglesia como un mito (p. 359). Y repite servilmente una tesis de Girardi en el encuentro de Deusto, que en su momento hemos subrayado por su

carácter especialmente delirante: «Hoy, en el contexto de la lucha de clases, amar a los enemigos supone reconocer y aceptar que se tienen enemigos de clase y que hay que combatirlos. No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor. Pero el amor no suprime la calidad de enemigos que tienen los opresores, ni la radicalidad del combate contra ellos. El amor a los enemigos, lejos de suavizar las tensiones, se convierte en una formula subversiva» (p. 357 y ss.) Es decir, que los teólogos de la liberación nos aman tanto que están deseando eliminarnos, es la filosofía de ETA, otra vez, y el momento en que el libro de Gutiérrez, con esta traca final, se convierte en una brutal tomadura de pelo.

En el encuentro de El Escorial, donde su doctrina liberacionista se predicó a todo el mundo, Gustavo Gutiérrez fue igualmente claro en cuanto a su profesión publica de marxismo: «Optar por el pobre —dice en su ponencia— es optar por una clase social y contra otra, tomar conciencia del enfrentamiento de las clases sociales y tomar partido por los desposeídos». Y a esto llama Gutiérrez «proceso de conversión evangélica, es decir, de salida de si mismo y de apertura a Dios» *(Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, «Sígueme», 1973, p. 274). En realidad, es apertura al marxismo-leninismo más claro. Y un poco más abajo, en las paginas 240-241, la utopía final de Gutiérrez coincide con la utopía final de Carlos Marx, no con la utopía de Cristo: «Solo la superación de una sociedad dividida en clases, solo un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, solo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa, es por ello que la elaboración del proyecto histórico de una nueva sociedad toma cada vez más en Latinoamérica la senda del socialismo». ¿Se atreverá una vez más el señor Martín Descalzo a acusarme de tergiversar y explicar al revés las tesis de Gutiérrez? Pues bien, lea con atención lo que sigue.

Hemos preferido, hasta ahora, explicar la clave marxista de Gustavo Gutiérrez desde el análisis interno de sus obras. Pero los argumentos de autoridad son abrumadores. El profesor Ibáñez Langlois, conocedor directo de la realidad iberoamericana, muestra definitivamente el marxismo constituyente de Gutiérrez, de Boff y de Sobrino, esos tres teólogos punteros de la liberación (ver *Teología de la liberación* y *lucha de clases*, Madrid, «Palabra», 1985). La Santa Sede ha tomado también posiciones contra Gutiérrez, a quien critica como marxista, y en virtud de su marxismo básico, en diez observaciones que se publicaron en España en la revista *Misión abierta*, febrero de 1985, p. 33 y ss. Allí la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe acusa a Gutiérrez de «aceptación no critica de la interpretación marxista de esta situación (el escándalo de la miseria en Iberoamérica) en la observación primera, en la segunda se dice: «Bajo el pretexto de su carácter científico, Gutiérrez admite la concepción marxista de la Historia, Historia conflictiva, estructurada por la lucha de clases, y exigiendo el empeño al lado de los oprimidos en lucha por su liberación». La observación séptima explica con detalle esta acusación global: «La influencia del marxismo se nota también en la misma concepción de la verdad y sobre la noción de teología». Y la observación novena concluye «(Los cristianos) son invitados a entrar en la lucha, sin que se ponga en duda la legitimidad de una lucha inspirada por el proyecto marxista». Es importante notar que en la observación 2, al condenar la concepción marxista de la Historia en los dos libros capitales de Gutiérrez (*Teología de la liberación* y *Fuerza histórica de los pobres*), la Santa Sede añade: «Tal es el principio determinante de su pensamiento, de aquí parte para reinterpretar el mensaje cristiano». Herido por la tremenda claridad romana, Gutiérrez abusa luego de la hospitalidad de la revista para encubrir inútilmente, con técnicas de charlatán de feria, el marxismo constituyente de que Roma le acusa.

Como veremos, Gustavo Gutiérrez ha reaccionado con mayor sumisión aparente a las objeciones de Roma. Desde 1983 se muestra mucho menos espectacular y más prudente, aunque sin renunciar a ninguna de sus tesis anteriores, ni a su patrocinio patriarcal sobre las exageraciones de otros portavoces liberacionistas. Utiliza evidentemente la táctica india frente a los dominadores de Europa, en espera de mejores tiempos. En una entrevista concedida a la revista italiana *30 Giorni* en febrero de 1986 afirma que extrajo su teología de la liberación del Vaticano II y de la Encíclica *Populorum progressio* cuyo número 21, sobre desarrollo integral, fue para él, según dice, punto de partida.

Reconoce Gutiérrez en 1986 los vacíos de la teología de la liberación entre los que cuenta «la estructura antropológica del hombre y la crítica seria y orgánica al socialismo real de los regímenes comunistas». Dice luego, con evidente falsedad, que Roma no le ha hecho observación alguna y que desconoce un documento sobre su doctrina con membrete de la Congregación sobre la Doctrina de la Fe que vamos a reproducir íntegramente en una parte posterior de este libro, con indicación de la fuente. Y quita hierro a la experiencia de Nicaragua (cfr. Ya, 13 de febrero de 1986, p. 38).

El marxismo de Leonardo Boff

El caso de Leonardo Boff, franciscano brasileño y el de su hermano Clodovis, a quien recientemente se ha retirado, por su extremismo marxista, la *venia docenal*, es igualmente claro. Boff, formado en Munich, célebre por el aprovechamiento publicitario de sus recientes interrogatorios en Roma, donde preparó, con la complicidad de la Prensa antivaticana, vanas trampas a la Curia, rezuma marxismo por muchas partes de su actitud y de sus libros. El más conocido y reprobado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, es *Iglesia: carisma y poder*, en cuya edición española («Sal Terrae», Santander, 1982), y en una editorial

de los jesuitas españoles, se perpetró un engaño flagrante que muestra el juego sucio como recurso de los liberacionistas. En ese libro, y en su edición española, se suprimió por las buenas el capitulo octavo de la edición brasileña pese a que esta solamente databa del año anterior, en la editorial dirigida por el propio Boff, «Vozes», de Petropolis, que tiene montada además una tupida red de librerías liberacionistas por todo Brasil. Tenemos delante la edición brasileña, que en 23 páginas —de la 172 a la 195— del capítulo suprimido en España, «Características da Igreja nuna sociedade de classes» expone una serie de tesis con criterio marxista puro: «El campo religioso eclesiástico es el resultado de un proceso de producción» (p. 175). «El modo de producción confiere características propias a la Iglesia» (p. 176). La lucha de clases en la Iglesia se plantea como un antagonismo entre la Iglesia jerárquica y la Iglesia popular (p. 190). Es muy curioso que en la tercera edición brasileña de este libro, publicada en el mismo año que la española, 1982, se mantiene el capítulo VIII suprimido fraudulentamente por los jesuitas del «Sal Terrae» en una jugada sucia que seguramente pretende presentar a Boff en Europa como un moderado, lo cual tampoco consiguen, porque los resabios marxistas del teólogo afloran por otras muchas partes de su libro. El 11 de marzo de 1985, el Vaticano, con expresa aprobación del Papa, ha reprobado de forma pública estas tesis, y otras varias (hasta un total aproximado de diecinueve) del libro principal de Boff, que ha sido además condenado a la privación de sus cargos y a un silencio penitencial (*cfr. Osservatore Romano*, 20-21 de marzo de 1985, p. 1). Volveremos sobre el marxismo de estos dos teólogos.

La interpenetración de los principales promotores de los movimientos liberacionistas en todos ellos es evidente. Un ejemplo entre mil, Giulio Giraldi, presente en los encuentros españoles donde se lanzo la teología de la liberación es además —como lo demostraría su presencia en Chile por aquellos mismos años pri-

meros de los setenta— gran promotor y líder de los Cristianos por el Socialismo, y ofició también en la Asamblea Mundial de Cristianos en las Luchas Populares de Liberación, celebrada en Barcelona en enero de 1984. Allí preguntaba Girardi como reto a la Asamblea «¿Continua siendo el marxismo una fuente de inspiración y un método de análisis valido de la realidad actual?» La respuesta oficial de la Asamblea fue esta: «En el combate por el socialismo, el marxismo, a pesar de la crisis que atraviesa, continua siendo una teoría fecunda para el análisis de nuestra sociedad y para la elaboración de nuestra estrategia» *(Iglesia viva*, 109, 1984, pp. 92-93).

DOS GENERACIONES DE LIBERADORES

Los movimientos liberacionistas tienen montado un estupendo sistema de comunicación, con el que colaboran, más o menos estúpidamente, agencias y medios católicos no liberacionistas, y, con mucho más definida intención, medios dependientes de esquemas marxistas, por ejemplo Televisión española bajo el Gobierno socialista, que es un altavoz frecuente para los liberadores de varios pelajes. Dada la conjunción estratégica entre cristianos y marxistas, tampoco debe extrañar que los diarios liberal-radicales e izquierdistas de todo el mundo actúen también frecuentemente como altavoces del liberacionismo, como es el caso del diario español *El País*, abanderado de la secularización pero interesadísimo en ofrecer su plataforma a los teólogos de la liberación, sus encubridores y sus cómplices. En estos esquemas de comunicación aparece con toda claridad la selección de *vedettes*, que encabezan las que designamos como dos generaciones, hasta ahora, de liberadores, los que emergieron a la luz pública en los años setenta y los que han desfilado ante las candilejas más bien durante los años ochenta La primera generación con-

serva, sin embargo, toda su fuerza comunicativa cuando se escribe este libro.

La primera generación: Gustavo Gutiérrez

Después del precursor y en cierto sentido fundador Giulio Girardi, el jefe de fila para la primera generación es indiscutiblemente el peruano Gustavo Gutiérrez, cuyo marxismo constituyente acabamos de desenmascarar. Después de estudiar Medicina en la Universidad Nacional de San Marcos, estudió filosofía y teología, y entre 1951 y 1955 obtuvo, en la Universidad de Lovama, el grado de bachiller en filosofía y licenciado en psicología. Entre 1955 y 1959 cursó la licenciatura en la Facultad teológica de Lyon. Al regresar a Perú fue nombrado consiliario nacional de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos y profesor de teología y ciencias sociales en la Universidad Católica de Lima. Fundó en 1975 el centro de reflexión «Bartolomé de Las Casas». Forma parte del consejo directivo de la revista progresista *Concilium*. Aunque se revuelve contra las acusaciones de marxismo, y en los últimos años trata de presentar una facies casi conservadora, por sus frutos habrá de conocérsele, la totalidad de sus alumnos más característicos profesan, según testimonios directos, el marxismo leninismo. Es hombre de gran poder de sugerencia y de convicción, inevitable estrella en todos los encuentros del liberacionismo, estuvo presente, al comenzar los años setenta, en el lanzamiento de Cristianos por el Socialismo en Chile y de la teología de la liberación en El Escorial, donde exteriorizó una clara actitud marxista. (Para estos apuntes biográficos ver *Misión abierta*, 77, 4 (septiembre de 1984), p. 37 y ss., artículo de Juan José Tamayo Acosta, «Creadores e inspiradores de la teología de la liberación», y las notas biográficas del encuentro de El Escorial, en *Fe cristiana* y *cambio social en América latina*, Salamanca, «Sígueme», 1973).

Hugo Asmann fue, junto con Gutiérrez, el iniciador abierto de la teología de la liberación en América, al comenzar los años setenta. Su libro desencadenante, *Teología desde la praxis de la liberación*, sigue el mismo camino comunicativo que el de Gutiérrez, se edita primero modestamente en América como una colección de trabajos previos, y adquiere dimensión atlántica con su lanzamiento por la infraestructura editorial del liberacionismo en España, Salamanca, «Sígueme», 1973 (las primeras versiones son de 1971). Asmann es brasileño, de 1933. Estudió teología en Roma y enseñó teología en la Facultad de los jesuitas de San Leopoldo y en la Universidad Pontificia de Porto Alegre. Entró de nuevo en conexión directa con la teología progresista europea como profesor visitante en la Universidad de Münster. Participó en la aventura marxista de Salvador Allende con notable militancia, tanto en el Centro de estudios de la Realidad Nacional como en la Editorial Quimantú. Expulsado por la Junta Militar huyó a Costa Rica, donde enseñó en la Universidad Nacional.

Hugo Asmann, que ha abandonado la Iglesia católica para hacerse protestante, es el más radical de los teólogos de la liberación en cuanto a la profesión de marxismo, que no tiene inconveniente en admitir. Dos teólogos del Opus Dei, Mateo Seco e Ibáñez Langlois, certeros analistas de la teología de la liberación, han demostrado el marxismo constituyente de Asmann, cuya obra, según sus propios panegiristas, está hecha de retazos y pistas, sin empeño sistemático alguno (*cfr.* Lucas F. Mateo Seco, *Teología de la liberación*, EMESA, Crítica filosófica, 1981, J. M. Ibáñez Langlois, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid, «Palabra», 1985). El paso al protestantismo de Asmann, teólogo que en su trayectoria académica se vincula a la Compañía de Jesús, resulta lógico, la teología de la liberación, que debe mucho a la perspectiva reformista, incorpora, en la práctica, la actitud del libre examen en cuanto a sus relaciones con el Ma-

gisterio. Quizá por este salto al protestantismo, y por su radicalismo militante, los medios católicos liberacionistas parecen haber relegado a Asmann a cierto olvido en estos últimos tiempos, de hecho ha dejado de ser actualmente una de las *vedettes* de la liberación. Asmann ha criticado duramente, como alienante, a la teología política, rechaza el neutralismo de Moltmann y Metz, su resistencia a asumir la liberación como lucha total.

Joseph Comblin, nacido en Bruselas en 1923, estudiante en Malinas y doctorado en teología en Lovaina, es uno de los puentes europeos para la teología iberoamericana de la liberación, a la que se incorporó decididamente después de haber regentado en Bruselas una parroquia desde 1950 a 1958. Desde aquel año, 1958, se dedicó a la enseñanza, en sentido cada vez más radical dentro de varias facultades e institutos teológicos de Iberoamérica. Ensenó en la Universidad Católica de Campinas, São Paulo, Brasil, de 1962 a 1964 en la Universidad Católica de Santiago de Chile, donde actuó como precursor del liberacionismo y simultáneamente, desde 1965, fue profesor en el Instituto teológico de Recife. Desde 1968 estuvo en el Instituto Pastoral Latinoamericano de Quito alternó la docencia, desde 1971 en la Universidad Católica de Lovaina y cuando en 1972 fue expulsado del Brasil por las implicaciones políticas de su docencia teológica, pasó a la Universidad Católica de Chile en Talca. Su vida pública, pues, es un continuo ir venir de Europa a América y una continua siembra de la liberación por los medios universitarios católicos de América. Trajo de Europa las líneas de la teología progresista europea y trató de elaborar una teología del desarrollo antes de caer en el liberacionismo. Es el autor del trasplante iberoamericano de la teología de la revolución a la teología de la liberación a través del hilo marxista. Insiste en el uso liberacionista del marxismo como análisis y no como credo político y trata de demostrar inútilmente la independencia de los pensadores marxistas

en Iberoamérica. Considera la revolución cubana de 1959 como un «hecho decisivo».

Enrique Dussel teólogo seglar argentino, es el historiador del equipo liberacionista. Nació en Mendoza en 1934. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Cuyo, doctor por la Complutense de Madrid, doctor en historia por la Sorbona, licenciado en teología en el Instituto Católico de París, oficia a veces en misas y pronuncia las palabras de la consagración —según testigos directos— pese a su condición de seglar. Vivió dos años en Israel, y fue profesor en su Universidad de origen hasta que en 1974 fue privado de la docencia por sus actividades políticas. Enseñó en el Instituto de Pastoral latinoamericana de Quito, estudio en Mainz y en Münster, ha colaborado en *Esprit* y en *Concilium*. En su obra capital, *Historia de la Iglesia en América latina* (Barcelona, «Nova Terra», 3.ª ed., 1974) mezcla muchos estudios históricos e ideológicos en medio de una gran confusión y a través de un método personal y poco claro, denota una evidente actitud marxista y una visión negativa de la evangelización española en las Indias, pero reconoce netamente el hecho y la profundidad de la evangelización. Su congerie de datos sobre la historia contemporánea de la Iglesia en América adolece de mucha confusión, y no analiza con claridad las dependencias europeas ni el surgimiento de las corrientes proféticas y liberacionistas, pese a lo cual el libro contiene mucha información sumamente útil y sugestiva. En el Encuentro del Escorial, donde ofició también, como Joseph Comblin, llegó a afirmar que «el ateísmo del Dios de Hegel y el rechazo de la idolatría del dinero es una auténtica propedéutica a la teología cristiana contemporánea» *(Fe cristiana*, p. 75). Su teoría de la evangelización española se emprende desde una artificiosa reconstrucción de las acusaciones lascasianas, sin autentico empeño de síntesis.

Juan Luis Segundo es, en cierto sentido, enlace entre la primera y la segunda generación de teólogos de la liberación, como el

propio Gustavo Gutiérrez. Es un jesuita uruguayo de radicalismo sorprendente, y constituye la representación de los jesuitas en la primera generación liberacionista, porque, como vamos a ver inmediatamente, coparán la segunda. Nació en Montevideo el año 1925. Estudio filosofía en Argentina y teología en Lovaina. Doctor por la Universidad de París, dirigió el centro Pedro Fabro y fue temprano colaborador de la CELAM. Su obra más importante, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (2 vols., Madrid, «Cristiandad», 1982) presenta a Jesús como agitador político fracasado, que percibe su cruz no como entrega sin como fracaso, y —con un trasfondo de lucha de clases— los discípulos reinterpretan su figura y su misión después de la Crucifixión, privándola de la clase política concreta y local para hacerla universal. Pero el mayor alarde de Segundo vino en el Encuentro del Escorial, donde propuso una reinterpretación histórica de los Sacramentos, y pata el bautismo, cuando se tratase del hijo de un rico, el exorcismo rezaría así: «Sal, espíritu inmundo del capitalismo, de este niño, para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más» *(Fe cristiana*, p. 208).

Segundo Galilea representa, en la primera generación de liberadores, la conexión con el movimiento PAX y sus satélites, los centros del IDO-C. Nacido en Santiago de Chile en 1929, se ordenó sacerdote en 1956. Trabajó desde 1962 en el IDO-C de Cuernavaca, México, hecho que oculta cuidadosamente en biografías recientes. Colaboró con el Instituto de Pastoral de la CELAM que dirigió en Quito. «Llevó a cabo —dice *Misión Abierta*— una intensa labor de investigación teológica y pastoral por toda América Latina» *(op. cit.*, p. 47). Es decir, actuó como agente de PAX en varias naciones. En su obra trata de favorecer la completa demolición de la religiosidad popular, clave y expresión genuina de la fe heredada de la evangelización española. Sobre las ruinas de la religiosidad popular descartada monta una nueva fe

vinculada con los procesos de liberación. Es un agitador político más que un investigador teológico.

La segunda generación: Boff y los jesuitas

La segunda generación de teólogos de la liberación tiene como cabeza visible al franciscano brasileño Leonardo Boff, que forma equipo con su hermano Clodovis y que desplegaba en Brasil, y desde Brasil en todo el mundo, una actividad frenética antes de su silenciamiento por Roma en la primavera de 1985. Leonardo Boff dirigía en Petropolis, cerca de Río de Janeiro, la «Editorial Vozes», en la que publica innumerables libros, folletos y toda clase de propaganda liberacionista, gracias a la protección que le dispensan dos cardenales brasileños: Pablo Evaristo Arns, de Sao Paulo, y Lorscheider, enfrentados por ello con buena parte de la jerarquía del Brasil. Nos hemos ocupado de Boff en otras partes de este libro, hemos destacado su capacidad para la comunicación, hasta el aprovechamiento de sus llamadas a Roma para hacerse la más descarada propaganda, finalidad para la que cuenta con una extraordinaria reserva de cinismo, y con el apoyo de la red posmarxista de comunicación mundial, que jalea sus alardes de forma constante. Gran parte de la orden franciscana le apoya también.

Pero, sin discutir el liderazgo de los Boff, un tenaz equipo de jesuitas españoles se ha convertido en la fuerza de choque principal de esta segunda generación de liberadores. Fueron los jesuitas españoles quienes contribuyeron de forma decisiva al lanzamiento mundial de la teología de la liberación, con la organización y montaje de los dos encuentros de Deusto, universidad de los jesuitas en Bilbao, 1969 y del Escorial, en 1972, realizados por el guipo liberacionista *Fe y Secularidad*. A los jesuitas españoles se debe también la principal responsabilidad en la gestación de una infraestructura editorial y de comunicaciones para la propaganda del liberacionismo en Iberoamérica, tanto en los

países de lucha como en la retaguardia española, con las editoriales «Sal Terrae», «Mensajero» y «Cristiandad» y la revista *Razón y Fe*, que con otras como *Mundo Social* y la propia «Sal Terrae» difunde el mensaje liberacionista y critica de forma impropia de la tradición jesuítica, tan vinculada a la defensa del Pontificado, las posiciones del Vaticano frente a los excesos y desviaciones de los movimientos liberadores. Entre los jesuitas de la segunda generación liberacionista debemos destacar los siguientes.

Ignacio Ellacuría, nacido en 1930 en el País Vasco, hoy de nacionalidad salvadoreña, discípulo del filosofo español Xavier Zubiri, rector de la Universidad Centro Americana de San Salvador, mentor del asesinado monseñor Romero y estratega del liberacionismo y del ala progresista de la Compañía de Jesús en Centroamérica, formado en Alemania, y asiduo colaborador del diario español promarxista *El País*.

Jon Sobrino jesuita vasco recriado en Barcelona, que recientemente ha ascendido mucho en el estrellato del liberacionismo, ingeniero formado en Alemania, ciudadano salvadoreño y profesor en la Universidad Centro Americana, en una reciente estancia española se negó a calificar la violencia de ETA (*Ya*, 12-II-1985). Especialista en cristología, donde presenta a Jesús como un precursor de los liberadores, trata de servir de puente entre la teología progresista europea y la teología de la liberación en América, según las perspectivas de esta. Para él «el capitalismo y la seguridad nacional se presentan como ídolos, dioses de la muerte» *(Resurrección de la verdadera Iglesia*, 1984, p. 183) y el verdadero Dios es el que fomenta la liberación.

J. I. González Faus, jesuita español, que como otros miembros de su Orden —el español Juan N. García Nieto, el chileno Gonzalo Arroyo—, actúa más bien como activista político en el movimiento Cristianos por el Socialismo pero ejerce también una constante actividad teórica, en publicaciones cada vez más fre-

cuentes (y flojísimas en todos los casos) difundidas por la infraestructura editorial de los jesuitas en España. Se ha hecho famoso en el mundo editorial español por otra trampa semejante, y más grave, a la del capítulo VIII de Boff, sobre la que informaremos en su momento.

Sobre estos jesuitas liberadores y su acción volveremos en la parte de este libro dedicada a la crisis de la Compañía de Jesús. Pero debemos terminar esta sección dedicada a las generaciones de liberadores con la mención del protestante Rubem A. Alves, el también protestante José Miguez Bonino, el publicista chileno Ronaldo Muñoz, el activista, también chileno, Pablo Richard, el jesuita argentino Juan Carlos Scannone, el sacerdote mexicano Raúl Vidales y el jesuita español José María Castillo, activista virulento, especializado en la propaganda liberacionista dentro del clero, mentor de la Asamblea Conjunta Obispos-sacerdotes de la Iglesia española en 1971 y autor de folletos divulgativos de «teología popular» que son realmente propaganda marxista-liberacionista en estado de predigestión.

Hemos seleccionado los principales portavoces del liberacionismo, divididos en dos generaciones y con arreglo a su capacidad de influencia y de comunicación. Por su actuación personal, por la evidente coordinación de sus esfuerzos, impulsada además por sus mentores más o menos ocultos, entre los que destaca el Provincial de España de la Compañía de Jesús padre Ignacio Iglesias, uno de los más peligrosos e hipócritas promotores del liberacionismo, estos portavoces dirigen hoy, en Iberoamérica y en los países de retaguardia, la acción de los tres frentes liberadores. Nos volveremos a encontrar con ellos en varias partes de este libro. Merecía la pena tenerlos en esta galería de pequeños retratos, al término de una parte de nuestro estudio dedicada sobre todo al desenmascaramiento de la liberación.

Cuarta parte

ANTICIPACIÓN EN BRASIL Y CHILE

El clima de protesta y de hipercrítica, enmascarado como profetismo, provocó en Iberoamérica dos anticipaciones del movimiento liberador. En todos los países del subcontinente hispánico se produjeron chispazos y movimientos diversos en este sentido, pero nunca cuajaron con tanta fuerza como en Brasil y en Chile. En Brasil, el hervidero del liberacionismo, se desencadenó antes y con más fuerza que en parte alguna de Europa y América el movimiento comunidades de base, por motivos pastorales, como sabemos, en el que se infiltraron pronto los clérigos marxistas gracias a que la inmensa nación verde fue la única en toda Iberoamérica en que un sector del Episcopado tomó, de hecho, la dirección y el impulso del movimiento liberador, en Chile, con fuertes conexiones estratégicas vinculadas a la influencia cubana, el movimiento sacerdotal contestatario que afloraba en toda América (y en toda Europa) cristalizó en una organización militante marxista con vocación mundial, los Cristianos por el Socialismo. Para el caso del Brasil estudiaremos sobre todo las circunstancias de ruptura que llevaron a la Iglesia hasta las puertas del liberacionismo, para el caso de Chile una presentación también cronológica de la infiltración marxista en la Universidad, en la Democracia Cristiana y en el clero nos revelara documental y testimonialmente las conexiones estratégicas del movimiento. Se trata de dos anticipaciones en que la presencia española —caso de Chile— es importante, dos concentraciones de acción liberacionista que han refluido después sobre toda América y sobre la misma España.

EL HERVIDERO BRASILEÑO: LA CRISIS DE ACCIÓN CATÓLICA

En Iberoamérica, y menos en España, se presta, desde las naciones hispánicas, poca atención a la vida interna del Brasil, pese a la enorme importancia de esta nación originalísima, conti-

nental y ya clave del presente mundial, no simplemente del futuro, como se ha venido diciendo desde hace un siglo. Con sus 130 millones de habitantes que habrán rebasado los 300 en el año 2000, Brasil es un gigante cuya inclusión en el Tercer Mundo es simplista y artificiosa, porque los Tres Mundos coexisten y se interpenetran en él. Una inteligente visión de la Corona portuguesa en la guerra de la Independencia contra Napoleón —la Corte se trasladó al Brasil con inmensa repercusión en todo el territorio— consiguió que la independencia se retrasase respecto de la que proclamaron las dependencias españolas, y que la herencia brasileña, gracias a su conversión en Imperio americano, mantuviese su unidad frente a la fragmentación del mundo y virreinal hispánico. Cuando en 1889 se proclamo la República ante el agotamiento de la institución monárquica, la Iglesia del Brasil se había divorciado ya del mundo de la inteligencia y de la cultura.

Hacia 1922 renace el hasta entonces estancado catolicismo brasileño. En 1929 se funda la Acción Católica Universitaria, y gracias al impulso del cardenal Leme, surge en 1935 la Acción Católica del Brasil muy pujante, que opera sobre todo a través de los movimientos especializados de juventudes estudiantiles (JEC), juventudes obreras (JOC) y juventudes universitarias (JUC). Durante los primeros años treinta se produce en Brasil una convulsión política. Los revolucionarios constitucionalistas de Sao Paulo son vencidos pero logran imponer sus ideas democratizadoras. Los movimientos cristianos y la Acción Católica se insertan en las nuevas tendencias democráticas pero el cardenal Leme se niega sistemáticamente a la creación de un partido confesional, crea en cambio la Liga Electoral Católica para que los católicos influyeran en el partido político donde quisieran libremente inscribirse, este es uno de los rasgos más originales de la anticipación brasileña, porque resulta normal en la Iglesia de 1986, por ejemplo en España, pero claramente anticipatorio en

los años 30, los tiempos de la persecución y la cruzada. En 1935 el cardenal Leme se niega también, tajantemente, a convertir la Acción Católica en un bastión de militancia anticomunista. (Para todo este estudio sobre el catolicismo contemporáneo en Brasil ver José Oscar Beozzo, *Cristaos na Universidade e na Política* Petropolis «Vozes», 1984, Luiz Alberto Gómez de Souza, *A. JUC Os estudiantes católicos e a política*, Petropolis, «Vozes», 1984, y E. Dussel *Op. cit.*)

En 1937 se implanta el *Estado Novo* y la dictadura populista, pero sigue el desarrollo de la Acción Católica, muchos obispos apoyan el nuevo régimen y en 1941 la Iglesia de Brasil demuestra su definitiva reconciliación y reencuentro con la cultura mediante la creación de la primera Universidad Católica, situada en Río. Entre 1943 y 1960, por los diversos avatares políticos de la nación, las secciones especializadas de la Acción Católica llevan una vida floreciente. Pero ya desde 1916, como recordábamos en la primera parte de este libro, el obispo de Barra do Piraí, dom Agnelo Rossi, había fundado e inspirado las primeras comunidades de base —una autentica anticipación— que junto con el Movimiento de Educación de Base iba a replantear no solamente toda la pastoral, sino toda la actitud de la Iglesia brasileña. El movimiento de Educación de Base, iniciado en la archidiócesis de Natal fue un cauce de infiltración marxista a través de las directrices del pedagogo marxista brasileño Paulo Freire, a quien hemos señalado anteriormente como uno de los precursores del liberacionismo.

Durante los años sesenta, pues, la muy pronto declarada crisis de la Acción Católica en Brasil —que se anticipó al Concilio Vaticano II— coincidía, de forma paralela e interpenetrada, con el auge de las comunidades de base y con la infiltración marxista en el movimiento. En 1961 el incierto Presidente Jamo Quadros, cercado por los comunistas y proclive a ellos, sucede a Juscelino Kubitschek, el creador de Brasilia, pero Quadros dimite muy

pronto, en el mismo año, y deja como Presidente al también incierto João Goulart. En ese año convulso, 1961, el joven sacerdote Antonio Melo guiaba a los estudiantes católicos y a miles de campesinos en la ocupación de tierras en la región de Pernambuco, hasta que el gobierno cedió. Era la primera acción militante en gran escala de los católicos de izquierda en Brasil que provocó actitudes contrarias de los católicos de derecha y una profunda división en la Iglesia brasileña que continua cada vez más enconada hasta hoy, cuando, por ejemplo, el original dom Paulo Evaristo Arns, cardenal de Sao Paulo y amigo de gestos espectaculares apoya al teólogo rebelde Leonardo Boff, mientras el cardenal Scherer, antiguo arzobispo de Porto Alegre, justifica y aplaude el silenciamiento de Boff por el Vaticano (*cfr. O Estado de Sao Paulo* 2-VII-1985, p. 11), dom Hélder Câmara, que en aquellos momentos era secretario del Episcopado, ratifica el apoyo de la Iglesia (es decir, de la parte de la Iglesia por él representada) al proyecto de reforma agraria que se iba a discutir en el Parlamento.

En 1961, la polémica sobre socialismo y reforma agraria hace estragos en la JUC, pero gran parte de los universitarios católicos actúan en sentido izquierdista. El Episcopado brasileño asume el método Freire, de raíz marxista, para el Movimiento de Educación de Base, Freire llego a convertirse en asesor de la jerarquía para folletos pedagógicos. En 1962 dom Candido Padin, obispo progresista y pro liberacionista, es designado asistente nacional de la JUC, se inaugura el Concilio y los obispos de Brasil publican el primero de sus planes de pastoral, el Plan de Emergencia. Nace en el seno de la JUC la Ação Popular, movimiento mucho más radical que se empeñará en la acción política con olvido creciente de su compromiso religioso. En 1963 crece la tensión social en Brasil. Los diversos intentos políticos, democráticos, populistas o totalitarios, no consiguen reducir apreciablemente la dependencia político-económica respecto de la di-

rección norteamericana, que actúa muchas veces con criterios imperialistas. Van fracasando los proyectos, de inspiración USA, para suscitar un espíritu de desarrollo en Iberoamérica, en buena medida por la incompetencia y el egoísmo de las élites iberoamericanas, formadas en parte en Europa, y en parte en la propia América y muchas veces en instituciones de la Iglesia, como los colegios de la Compañía de Jesús, por más que casi nunca hayan admitido la Iglesia y la Compañía con sentido autocrítico las causas de este fracaso en el que les cabe parte considerable de responsabilidad. Sacerdotes y Acción Católica avanzan cada vez más en el compromiso temporal con clara apertura al dialogo con los marxistas y a los métodos marxistas, sobre todo en la educación de base. La Encíclica *Pacem in terris* tiene una gran repercusión. El 30 de abril, en Río de Janeiro, la Conferencia Episcopal del Brasil dirige un documento a la nación en que por primera vez toma posiciones «contra un orden profundamente viciado por una tradición capitalista», y reclama «reformas de base». El notable especialista Beozzo descubre así la actitud de la JUC en ese año clave: «Unilateralismo en la condena del imperialismo, se ataca al capitalismo y el comunismo queda en silencio» *(Op. cit.*, página 49).

Las posiciones políticas se radicalizan y estallan en 1964. En las calles de Belo Horizonte se registran choques entre la Acción Católica —volcada a la izquierda— y los grupos católicos integristas. El 19 de marzo en São Paulo una marcha católica «de la familia, con Dios y por la libertad» reúne medio millón de personas. El 31 de marzo se produce, ante las indecisiones de Goulart, el golpe militar del general Castelo Branco, la Séptima República. Muchos militantes de la JUC ingresan en la cárcel. Las Congregaciones Marianas —católicos de derecha, dirigidos por los jesuitas ignacianos— invaden el convento de los dominicos en Belo Horizonte y ayudan a la Policía con la denuncia de muchos católicos marxistas infiltrados en los movimientos de la

Iglesia (Beozzo, *Op. cit.*, p. 49). Una mayoría clara de la Iglesia brasileña, incluso algunos obispos que antes habían demostrado veleidades izquierdistas, apoya al golpe militar, con lo que la moral de la JUC y de la Acción Católica, escoradas a la izquierda, se hunde. Pero a los dos meses del golpe, el 2 de abril, monseñor Hélder Câmara era designado arzobispo de la conflictiva diócesis de Olinda y Recife, en Pernambuco, desde su nuevo puesto hasta su retirada en 1985, desarrollaría una intensa labor de oposición al régimen militarista, y de apoyo al diálogo cristiano-marxista, siempre ha rechazado las acusaciones de comunismo y prefiere mantenerse en linea profética, pero sus recomendaciones sobre la asunción del marxismo por el pensamiento cristiano, su defensa abierta del sistema socialista y su manipulación constante por el sistema comunista de desinformación mundial son también hechos que no pueden negarse, hasta el punto que debemos plantearnos la cuestión *cui bono fuerit* en relación con el controvertido héroe de los liberacionistas.

En 1965 la mayoría de los consiliarios del movimiento universitario católico había sido expulsada del país. El 30 de setiembre, en Roma, se reúnen los obispos brasileños bajo la presidencia de dom Vicente Scherer para discutir los problemas de la Acción Católica, que marchaba desarbolada a la deriva. Con motivo del final del Concilio los obispos de Brasil trazan un nuevo plan de conjunto para las actividades pastorales. La ruptura de la Acción Católica —ajena a las reuniones de Roma— con la jerarquía brasileña se hace cada vez más evidente. El teólogo franciscano Boaventura Kloppenburg, siempre fiel a Roma y futuro valladar de la oleada liberacionista, publica un importante libro sobre el Concilio en que anuncia proféticamente las desviaciones que van a surgir. El padre Kloppenburg, que hasta entonces había publicado obras muy sugestivas contra la masonería y sobre todo contra la expansión —muy notable— del espiritismo en Brasil, dice que «no debemos desvincular las enseñanzas conciliares

del patrimonio doctrinal de la Iglesia (página 8), y advierte: «No estarían, pues, en la verdad, los que piensan que el Concilio representa, en relación con la doctrina tradicional de la Iglesia, una separación, una ruptura e incluso, según dicen algunos, una liberación» (página 8). Esta premonición esta en el prologo del libro de Kloppenburg *Documentos do Vaticano II*, «Vozes», Petropolis, 1966, es una de las primeras veces que se utiliza el término *liberación* en sentido contestatario. La editorial, que hoy bajo la dirección de Leonardo Boff es liberacionista y rebelde se llamaba entonces «Vozes em defensa da fe», hoy ha abreviado su denominación, como los jesuitas españoles hicieron con su famosa editorial piadosa «El Mensajero del Corazón de Jesús» que ahora se llama sencillamente «Mensajero». «El Concilio —seguía Kloppenburg, quien desde entonces se ha convertido en un factor de equilibrio para la convulsa Iglesia del Brasil— no permite que ni en la escuela filosófica, teológica o escrituraria penetren el arbitrio, la inseguridad, el servilismo, la desolación, que caracterizan las formas de pensamiento religioso moderno».

En el año 1966 se reunían en Brasil, convocados por Dom Scherer —otro de los eclesiásticos de Brasil que vio claro desde el principio los peligros del liberacionismo— los movimientos de Acción Católica. Un mes después, en Antonio Carlos, Minas Geraes, se celebraba, en medio de una agitación frenética, el XIV Congreso Nacional de la JUC. Al final de la reunión se envío una carta al cardenal Rossi y a dom Scherer cuya conclusión más importante era este grito de rebeldía: «Por consiguiente no nos reconocemos más como Acción Católica o como cualquier otra forma de organización que se defina como extensión del apostolado jerárquico, sino que nos proponemos asumir nuestra misión cristiana, hombres del mundo, comprometidos en una vida teologal y en función de esta misión nuestro movimiento va a organizarse. En el interior de la diversidad de funciones continuamos unidos a la Jerarquía, en la comunión eclesial», decían

los rebeldes, cuando estaban consumando la ruptura (Beozzo, *op. cit.*, p. 25). Dom Scherer replica con el intento de que la JUC reconsidere su posición rebelde. Les recuerda que el Papa Pío XI, en carta al cardenal Leme, definía precisamente a la Acción Católica como prolongación del apostolado jerárquico. En noviembre, el secretariado del Apostolado de los seglares comunica la disolución de la JUC y de la JEC. El movimiento trató de sobrevivir después de cortar su conexión con la jerarquía y en 1967, ya en vísperas de Medellín, celebró su primer congreso «de la ex JUC». Ya se había publicado, el año anterior (31-VII-1966) el primer documento conjunto de los obispos del Tercer Mundo (solamente 17) encabezados por Hélder Câmara, en que definían a sus pueblos exactamente con las mismas palabras que Lenin; les consideraban «como el proletariado actual» (E Dussel, *op. cit.*, p. 223). La X reunión ordinaria de la CELAM en Mar del Plata, celebrada en ese mismo año, vaciló entre el desarrollismo y el liberacionismo, y resulto, en definitiva, una especie de aborto por la firme actitud tradicional de gran parte de los episcopados argentino y brasileño. La reacción de los movimientos brasileños de Acción Católica después de su frustrado congreso independiente fue la abierta recaída en la militancia de izquierdas contra el gobierno militar, en una palabra, como dice duramente Enrique Dussel, pasaron a la clandestinidad. Esto no significa que el conjunto de la Iglesia de Brasil apoyase sin reservas al régimen militar, el año 1967 registró continuos conflictos entre la Iglesia y el Estado, y a veces los obispos tradicionales, mientras se oponían al marxismo, criticaban también los excesos reaccionarios y protestaban contra la opresión a que estaban sometidas las capas más pobres del país.

En 1968 los restos organizados de la ex JUC se aventan. Militantes individuales, y por grupos, se incorporan a la lucha política, colaboran con los marxistas en el intento de captación del movimiento comunidades de base, objetivo que solo se ha logra-

do en parte, como demuestran estudios recientes (ver Almir Ribeiro Guimaraes, *Comunidades de base no Brasil*, Vozes, Petropolis, 1978). Este libro, netamente favorable al liberacionismo, reconoce al final que la salida natural de las comunidades de base es el movimiento liberacionista, es decir la Iglesia Popular, pero también afirma, en 1978, que «No podemos decir que todas las comunidades brasileñas se hayan comprometido en el proceso de liberación» *(op. cit.*, p. 247). La firme actitud de una parte del Episcopado brasileño ha contenido la caída de millones de católicos en el liberacionismo, pero no ha logrado evitar la profunda división de la Iglesia católica. El 11 de marzo de 1968 —ya estamos en el año de Medellín— dom Hélder Câmara despliega toda su santa ingenuidad en una célebre conferencia en el Instituto Católico de Recife: «El socialismo puede ofrecer una mística de fraternidad universal y de esperanza incomparablemente más amplia que la mística estrecha de un materialismo histórico» dice, a la vez que atribuye a los marxistas (sin que los marxistas lo hayan confirmado jamás fuera de las hermosas palabras) «la necesidad de revisar su concepto de religión» *(op. cit.*, p. 256). Dom Hélder ha viajado a Europa para recobrar energías, y siembra los caminos de Medellín con una cruzada, el «Movimiento de presión moral liberadora». 350 sacerdotes de Brasil escriben, de acuerdo con dom Hélder, a sus obispos, una carta tremenda en que definen a su nación como «pueblo asesinado» (E. Dussel, *op. cit.*, p. 242).

Pero la división episcopal, que se mantiene hasta hoy, se hizo muy viva en tiempos de Medellín. Monseñor Padin, antiguo consiliario de la JUC y preliberacionista comparaba la actuación del gobierno brasileño con la de la Alemania nazi. Pero monseñor Sigaud, obispo de Diamantina, monseñor Almeida Moraes, obispo de Niteroi, y monseñor Castro Maver, obispo de Campos, declaran conjuntamente contra el precursor y portavoz del liberacionismo Joseph Comblin que «los comunistas se han infiltra-

do en la jerarquía eclesiástica». Doce obispos tradicionales —que en Brasil no quiere de ninguna manera decir simplemente reaccionanos— reciben el apoyo de una fuerte asociación católica «por la defensa de la tradición, la familia y la propiedad». Pero dom Hélder Câmara replica con la fundación, apoyado por treinta y dos obispos, de su «movimiento de presión moral y liberadora» (E. Dussel, *op. cit.*, pagina 228).

La Conferencia de Medellín en 1968 fue, por la manipulación a que fueron sometidas sus deliberaciones y conclusiones, el punto de arranque para la etapa definitiva del liberacionismo. Desde entonces los movimientos de liberación se abatieron con fuerza sobre Brasil, como sobre toda América. En mayo de 1969 un grupo «incontrolado», que se relacionaba seguramente con la Policía, captura y asesina a un capellán de la ex JUC, secretario de dom Hélder Câmara, en Recife, el padre Antonio Henrique Pereira Neto. La salvajada proporciono un mártir a los movimientos liberacionistas en Brasil (cfr, E. Dussel, *op. cit.*, p. 306). El cardenal Sales denuncia la represión de los «escuadrones de la muerte», policía paralela del régimen militar que en su lucha contra la subversión —que en muchos casos era subversión autentica, aunque los brutales procedimientos no se justifican nunca— habían cometido más de un millar de asesinatos según la denuncia del cardenal. Pablo VI condena públicamente en 1970 la represión en Brasil. El gobierno militar acusa varias veces al Episcopado de traición al Brasil y de desprestigio contra la nación. 17 obispos del Nordeste, la región más conflictiva, corren peligro de ser juzgados ante un tribunal militar, la catástrofe no se consuma afortunadamente

El problema de la segundad nacional en Brasil es que los movimientos de subversión —apoyados directa e indirectamente por los liberacionistas— eran realmente de carácter revolucionario y amenazaban a la nación, defendida por un régimen militar autoritario en clara conexión con los intereses anglosajones. El

poderoso aparato de la propaganda marxista en todo el mundo enmascaraba la realidad de la subversión para fijarse exclusivamente en las atrocidades —reales— de la represión. Por desgracia en el Brasil de entonces nadie pensaba que existía una tercera vía, tal vez porque no existía. He aquí, desnudamente, el problema más lacerante de Iberoamérica, para sacudirse los errores y las desventajas de un imperialismo, los «liberadores» impulsan a sus pueblos a caer en manos del imperialismo totalitario marxista. La tercera vía, teóricamente, es la democracia nacional en solidaridad con Occidente, a ella se encaminan con enormes trabajos y sufrimientos los pueblos de América, no sin fracasos dramáticos como el del populismo brasileño, o la Democracia Cristiana en el Chile anterior a Allende, o el peronismo y el radicalismo en Argentina.

Disueltos y dispersos los movimientos especializados de la Acción Católica brasileña en vísperas de Medellín, el Episcopado intentó una y otra vez rehacerlos de forma más segura, mediante un nuevo movimiento: Pastoral Universitaria. Hasta ahora sin éxito. Los nuevos centros y la nueva militancia son exiguos y no ejercen influencia. La enseñanza superior católica en Brasil ha caído en el pragmatismo y el funcionalismo, sin el menor empuje apostólico. Cuando cuajan grupos organizados el remedio es peor que la enfermedad, en el segundo encuentro de Pastoral Universitaria, en Vitoria, 1980, toda la jerigonza liberacionista se introdujo en las conclusiones (Cfr, Beozzo, *op. cit.*, p. 148 y s.) Persiste la división en la Iglesia de Brasil, la inmensa nación que acaba de recuperar (1985) la democracia, y que está tratando con el proverbial sentido político modelado de la herencia portuguesa sus problemas capitales, la transición desde el militarismo y la enorme masa de su deuda internacional, cuyas garantías radican en buena parte en el propio Brasil que no muestra excesiva prisa en liberarse de la carga, porque los gobiernos tienen presentes ante todo, las necesidades tremendas de su pueblo. Pero

en medio de la división ascienden para todo el mundo las estrellas del liberacionismo. Avanza la captación marxista del gran movimiento comunidades de base, los libros de Leonardo Boíl son la mejor prueba. Los hermanos Boff influyen en todo el mundo católico desde su plataforma brasileña. La «Editorial Vozes» de Petropolis es un poderoso centro de propaganda cristiano-marxista, el más importante de toda Iberoamérica. Retirado Hélder Câmara, su lucha continúa, secundado por obispos militantes como el español Pedro Casaldaliga, recientemente convertido en *vedette* mundial del liberacionismo. Dos cardenales brasileños, Ains y Lorscheider, apoyan y alientan a Boff en su rebelión contra el Vaticano, otros, como Scherer, se oponen. Pero aunque la gran Conferencia Episcopal de Brasil —la mayor del mundo con más de trescientos obispos— se encuentra hondamente dividida, como toda la Iglesia de Brasil, aunque los problemas de la gran nación son acuciantes, y justifican aparentemente todos los excesos del liberacionismo, hay también una fuerza tradicional gigantesca en el pueblo cristiano y en el Episcopado brasileño que se encuentra en plena comunión con las directrices de Juan Pablo II, la misma disciplina —ejemplar— con que fray Leonardo Boff ha aceptado su reducción al silencio — entre otras cosas porque no le quedaba otro remedio en la *praxis* — es una prueba de que la Iglesia de Brasil esta vivísima, y de que superará los traumas del liberacionismo desde sus raíces profundas.

LA ANTICIPACIÓN CHILENA

El estudio de la anticipación liberacionista en Chile está directamente relacionado con importantes acontecimientos del mismo signo en España, por más que entonces pasaran casi inadvertidos en medio de los problemas agónicos en que se debatía el régimen de Franco —nos estamos refiriendo a los años 1971 y

1972— y en plena incertidumbre por el futuro de la nación. La gestación y puesta en marcha de dos importantes centros liberacionistas en Chile y en España es prácticamente simultánea, con elementos personales, ideológicos y tácticos en parte comunes, y con una documentación más que suficiente para establecer las hipótesis de trabajo y apuntar, después de la debida discusión, las principales conclusiones. En Chile surgía incontenible en 1971-72 el movimiento mundial Cristianos por el Socialismo, en España se efectuaba, con diferencia de meses, el lanzamiento mundial de la teología de la liberación. Era aquí, como decíamos y hemos explicado detenidamente en otras obras (*cfr.*, por ejemplo *Historia del franquismo*, vol II, Barcelona, «Planeta», 1978), un año agónico para la transición. La crisis personal del general Franco coartado y manipulado por su familia, el desmoronamiento de su régimen eran notorios. Era el año del tremendo acoso del Pardo a la Zarzuela, el año de la boda real de la nieta de Franco con don Alfonso de Borbón. El año en que se presentían los vientos de la crisis económica mundial en la que iba a naufragar, en España y en Iberoamérica, la ilusión del desarrollo. En Chile el régimen marxista de Salvador Allende, llegado al poder en buena parte por la agonía de la Democracia Cristiana, por el apoyo de los cristianos «dialogantes» y de los movimientos liberacionistas en agraz, parecía haber cuajado ya como plataforma estratégica continental en pro de la revolución 1972, un año clave.

Para el estudio de la crisis de Chile hay varias fuentes debidas algunas, a *submarinos* marxistas españoles en el PSOE —Joaquín Leguina, Joan Garces— colaboradores del marxismo allendista. Pero las más ilustrativas son dos: el revelador libro del padre Gonzalo Arroyo, S.J., creador de Cristianos por el Socialismo, *Golpe de Estado en Chile* (Salamanca, «Sígueme», 1974) y otro de signo contrario, mucho mejor documentado, *Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile*, de Teresa Donoso Loero, San-

tiago, «Editorial Vaitea», 1975. El libro de Joan Garces se titula *El Estado y los problemas tácticos en el Gobierno de Allende*, Madrid, «Siglo XXI», 1974. Iremos citando otras fuentes durante la exposición.

LA INFLUENCIA DEL «CENTRO BELLARMINO»

Según el jesuita Gonzalo Arroyo, colaborador de Allende y máximo impulsor del movimiento Cristianos por el Socialismo, el comienzo de la década de los sesenta —a raíz de la victoria de Fidel Castro en Cuba— marca el recrudecimiento de la actividad de los cristianos de izquierda en toda Iberoamérica. Arroyo señala como precursores al movimiento *Ação Popular* en Brasil —rama rebelde de la JUC de la que ya hemos hablado antes—, el Frente Unido cristiano-marxista del padre Camilo Torres en Colombia, y a algunos obispos entre los que desde tiempos del Concilio destacaba ya dom Hélder Câmara. Brasil, con sus contradicciones sociales exacerbadas y Chile, gracias a la abierta cooperación de un sector de la Democracia Cristiana con el marxismo, son los dos países de Iberoamérica donde surgirán con más fuerza los movimientos liberadores. El drama chileno comienza hacia 1967, la época en que, como veíamos, Jacques Maritain publicaba *Le paysan de la Garonne*, una virtual retractación de sus posiciones avanzadas que fue cubierta de silencio por los católicos progresistas. El diligente universitario democratacristiano Miguel Ángel Solar declaraba entonces «Una Universidad católica podría perfectamente existir dentro de un Estado socialista». En agosto de ese año los jóvenes democristianos de izquierda asaltaban la sede central de la Universidad católica en colaboración con el marxista pro chino Danton Euquiza, y coaccionaban a la jerarquía chilena —que se movió durante estos años dramáticos entre la indecisión y el entreguismo— para que sustituyese al rector de la Universidad Alfredo Silva, por el

playboy democristiano y pro marxista Fernando Castillo Velasco, gran promotor de la infiltración marxista en la Universidad Pontificia Castillo Velasco, creó el Centro de Estudios de la Realidad nacional en 1968 y nombró para dirigirlo a Jacques Chonchol, un democristiano de partido y marxista de corazón que pasó después al partido cristiano marxista MAPU y al gobierno de Salvador Allende. En el Consejo de Redacción de la revista *Cuadernos*, editada por el CEREN, figuraba el jesuita Gonzalo Arroyo y entre los colaboradores estuvieron el socialista marxista español Joan Garces, asesor de Allende y los teólogos marxistas de la liberación Pablo Richard y Hugo Asmann.

Otro jesuita, el padre Vekemans, había fundado en Santiago durante los años cincuenta el Centro Bellarmino (bajo la advocación del santo jesuita polemista Roberto Belarmino) que se convirtió en inspirador de la Democracia Cristiana y de la Conferencia Episcopal chilena. Desde la revista *Mensaje* otro jesuita, el padre Hernán Larrain, propiciaba el diálogo y la colaboración con los marxistas. A la sombra de Vekemans cobraban influencia creciente en Chile varios jóvenes comunistas, entre ellos Rodrigo Ambrosio (submarino comunista en la Democracia Cristiana) y Marta Harnecker, autora de un manual de marxismo difundido por la propaganda soviética en todo el mundo y singularmente en España. Cuando se produjo la victoria de Allende en 1970 el padre Vekemans —que había tratado de mantenerse en una imposible vía intermedia entre marxismo y cristianismo (por ejemplo en sus libros *¿Agonía o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la contestación en la Iglesia*, Barcelona, «Herder», 1972 e *Iglesia y mundo político*, Barcelona, «Heider», 1971) y que había cultivado un extraño centrismo entre lo que él llamaba disyuntiva del clericalismo y el angelismo, dejo de ser útil a los marxistas, comprendió por fin los frutos de su trayectoria ambigua, abandonó Chile, se acerco a monseñor López Trujillo y creó en Colombia un centro de estudios que en su boletín *Tierra Nueva*,

octubre de 1973, publicó una detallada cronología de la penetración marxista en la Iglesia de Chile, pronto fue acusado el jesuita por los liberacionistas de ser, naturalmente, un agente de la CÍA. Volveremos sobre su interesante figura y su enrevesado testimonio.

LOS CRISTIANOS DE CHILE APLAUDEN A LENIN

Cuando se publicaron estas notas sobre el liberacionismo chileno en versión periodística, y en las páginas del *ABC* de Madrid en julio de 1985, un jesuita que oculta su condición de tal, el padre Javier Domínguez, acusaba al autor de ofrecer una versión muy anticuada del leninismo en relación con los movimientos liberadores. El padre Domínguez, sobrino de un prócer católico al que sus amigos llamaban con afecto «el secretario particular de Dios» reconocía el marxismo de los liberacionistas pero negaba su leninismo con peregrinos argumentos, como que el líder Gerardo Iglesias, comunista español, ya no es leninista. El padre Domínguez, además de repasar la doctrina de Lenin sobre el imperialismo, y otras comunicadas a los liberacionistas a través de Giamsci, debería leer atentamente los párrafos que siguen antes de escribir cartas tan vacías a los periódicos.

El 11 de agosto de 1968 un grupo de clérigos, monjas y seglares, animados sin duda por el ejemplo del Mayo francés tomó y profanó la catedral de Santiago de Chile. Entre ellos dos sacerdotes españoles, uno de los cuales, Paulino García, escribió a la secretaria de las Juventudes Comunistas chilenas, Gladys Martín, esta educada carta desde Madrid, en septiembre de 1970: «Adelante la izquierda, ¡mierda! Ojalá lleguen al poder y acaben para siempre con la explotación, el hambre, la incultura (*sic*), etc. Su triunfo y la implantación del autentico socialismo serán definitivos en América Latina». Y el cura revolucionario español, uno de tantos entre quienes han ido a América durante los

últimos veinte años para predicar el marxismo, terminaba así: «Sean fieles al marxismo. Su triunfo adelantara la historia».

Abrumados por tales excesos, los obispos de Chile, el 4 de octubre de 1968, decidieron, por una vez, hablar claro: «No tenemos derecho a callar», dijeron. «Una cosa es la justicia y otra el marxismo. Los marxistas saben que no se puede ser a la vez un buen marxista y un buen cristiano». Quienes no deberían saberlo eran algunos cristianos, o mejor democristianos jóvenes, que, encrespados, contestaban a los obispos a vuelta de correo en comunicación firmada por Juan Gabriel Valdés y Miguel Ángel Solar: «Hemos optado por el socialismo». Y los obispos callaron.

El 14 de abril de 1969 el prelado pro marxista dom Hélder Câmara visitaba Chile en viaje de propaganda. A las pocas semanas la Democracia Cristiana se escindía y de ella brotaba el partido cristiano-marxista MAPU, al que estaba muy próximo el padre Gonzalo Arroyo. Para Arroyo, la influencia coactiva de los cristianos de izquierda determinó la neutralidad de la Jerarquía chilena en las elecciones de 1970 que dieron el triunfo, ante la división del frente moderado, a la Unidad Popular marxista de Salvador Allende. Según Arroyo, «los obispos aceptaron la legalidad de la opción socialista e incluso marxista». Para el mismo jesuita marxista, el apoliticismo de la Iglesia chilena la sumió en situación contradictoria: «El cardenal Silva Henríquez —dice— es como el signo viviente de esas contradicciones ideológicas que se expresan en sus actuaciones, rechazadas por casi todos».

La cronología de la última etapa de la colaboración cristiana para la implantación del régimen marxista de Allende resulta estremecedora. Al conmemorarse el centenario del nacimiento de Lenin (18 de abril) el padre Larrain S.J. le describía en *Mensaje* como «un autentico comunista, con ideas a la medida de la Humanidad». Antonio Cavalla Rojas, presidente de la Juventud Democratacristiana, presentaba a Lenin como «un ejemplo casi inaccesible». El ministro de Educación del Gobierno de Eduardo

Frei, democristiano, Máximo Pacheco, decía: «Creo que Lenin es el hombre político más eminente de nuestra época y que no solo pertenece a la Unión Soviética sino al mundo entero». El 9 de junio se fundaba en Santiago de Chile el Centro Medellín para apoyar y orientar «a los católicos que están por la opción revolucionaria». El corazonista Pablo Fontaine y el jesuita Manuel Ossa apoyaban la colaboración de cristianos y marxistas. El padre Larram iba más lejos y en vísperas electorales declaraba: «Yo no veo ninguna razón que pueda impedir que un católico vote por un marxista». En agosto el padre Juan Ochagavia, decano de la Facultad de Teología en la Universidad Católica y futuro provincial de los jesuitas, viajaba a Cuba y volvía emocionado en medio de una exhibición de propaganda castrista.

ALLENDE Y LA OPERACIÓN VERDAD

Triunfó Salvador Allende. El entonces Provincial de la Compañía de Jesús, el español Manuel Segura —a quien cabe atribuir una grave responsabilidad en todo este proceso— declaraba en la prensa católica de Inglaterra (*The Tablet* 19-XI-1970) que la actitud cristiana ante la victoria marxista debería ser de colaboración leal. El padre Arroyo criticará al régimen de Allende por no asumir claramente una de dos estrategias posibles: la «democracia avanzada» mediante «una revolución popular de liberación» y la «revolución inmediata socialista». En el prólogo al libro ya citado, que escribiría inmediatamente después del golpe militar, el padre Arroyo se lamenta de «verse separado de una experiencia política y cultural con la que se comprometió intensamente». Sobre todo mediante la gestación de un importante movimiento cristiano-marxista de origen chileno y expansión universal, los Cristianos por el Socialismo.

Ochenta sacerdotes chilenos y extranjeros, dieron origen a este movimiento marxista en abril de 1971. Entre ellos estaba el

peruano Gustavo Gutiérrez que por entonces editaba en Lima su libro célebre, *Teología de la liberación*. El padre Arroyo declaró en su intervención: «El marxismo y el cristianismo pueden unificar su acción». En ese mismo mes de abril Salvador Allende convocaba la *operación Verdad* cuya estrella fue otro de los iniciadores de la teología de la liberación, el dominico trances Paul Blanquart, que venía de Cuba, donde se deshizo en elogios a Fidel Castro, luego proclamó en Chile dos tesis contundentes: «Es posible ser a la vez marxista y cristiano» y «La Iglesia ya dejó de ser una y debe encaminarse por la senda del socialismo, lo demás no es Iglesia autentica sino falsa y muerta».

Los obispos de Chile, reunidos a la vez que la asamblea rebelde, criticaron duramente el documento final del Grupo de los Ochenta. «Derechos fundamentales de la persona humana —decían los obispos al hablar de las realizaciones históricas del marxismo— han sido, en ellas, conculcados en forma análoga y tan condenablemente como en sistemas de inspiración capitalista». Los Ochenta reaccionaron con dureza y grosería ante las criticas episcopales «Nos preocupa —concretaban los obispos en el párrafo 36 de su documento de trabajo— seriamente la posibilidad de llegar en Chile a un socialismo que, por ser marcadamente marxista, resulte también un socialismo activamente ateo». Pero los Ochenta, impertérritos, se amplían como Grupo de los Doscientos en julio de 1971, y reciben alborozados, en octubre, a un antiguo trapense, ahora sacerdote secular, que vivía en la isla nicaragüense de Solentiname en medio de una comunidad poético-marxista que no le impedía dedicar poemas a Marilyn Monroe, esa musa del capitalismo, olvidar con nostalgia sus tiempos de fanatismo joseantoniano, presentarse en Chile con una enorme mariposa multicolor bordada sobre su camisón y declarar tranquilamente: «Yo soy un comunista cristiano». Nos referimos, naturalmente, al futuro ministro de Cultura en Nicaragua, Ernesto Cardenal.

EL ENCUENTRO DE 1972

El 30 de noviembre de 1971 los Ochenta, vestidos con atuendos estrambóticos, se postraban ante Fidel Castro durante la increíble visita de casi un mes que el dictador cubano hizo al Chile de Allende. Castro les confundió al principio con los miembros del grupo musical comunista «Quilapayún», que andaban por allí con vestimentas largas casi clericales. Allí estaban Gonzalo Arroyo y Pablo Richard, a quienes dijo, como a todos, Fidel: «Felizmente los sacerdotes han evolucionado muy rápido. Hacen las cosas que nosotros queremos que hagan los comunistas». Doce de ellos viajaban poco después a Cuba, para asumir sobre el terreno la experiencia castrista, sin confesar jamás que Castro no permitía liberaciones a la Iglesia de Cuba marginada, oprimida y amordazada. Casi inmediatamente después del regreso de la expedición el padre Arroyo presentaba oficialmente, el 2 de abril de 1972, al movimiento Cristianos por el Socialismo en su Primer Encuentro latinoamericano, presidido por el excéntrico obispo marxista de Cuernavaca, monseñor Méndez Arceo, con asistencia de los grupos cristianos revolucionarios de toda Iberoamérica, entre ellos ONIS del Perú y Sacerdotes para el Tercer Mundo de Argentina. El cardenal de Santiago se negó a asistir y calificó al encuentro como «caricatura del cristianismo», pero luego les recibió. Los reunidos celebraron al *Che* Guevara y a Camilo Torres y declararon:

«Nuestro compromiso revolucionario nos ha hecho redescubrir la significación de la obra liberadora de Cristo» (punto 9).

«Crece la conciencia de una *alianza estratégica* de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente» (punto 46).

«Se reconoce la praxis revolucionaria como matriz generadora de una nueva creatividad teológica» (punto 71).

Esta declaración es importantísima. Revela el *alcance estratégico* de la unión cristiano-marxista, y el origen esencialmente, frontalmente marxista de la teología de la liberación vista desde dentro de ella misma. Con razón pudo escribir en 1973, en la obra citada, el padre Arroyo, creador de Cristianos por el Socialismo: «Al mismo tiempo se desarrolla la Teología de la Liberación corriente de pensamiento específicamente latinoamericana, independiente por primera vez de la teología europea. En Chile esta corriente fragua en un nuevo movimiento: Cristianos por el Socialismo. Lo constituyen cristianos que, decepcionados por la experiencia Frei, rechazan las soluciones terceristas inspiradas en la doctrina social de la Iglesia». El padre Arroyo, en su libro, concreta la esencia del movimiento: «Cristianos por el Socialismo manifiesta que la fe en Cristo está mediatizada por la política, es decir, en ese caso, por nuestro compromiso histórico con la clase trabajadora y su liberación». Cristianos por el Socialismo y Teología de la Liberación identificados por uno de sus creadores, he ahí la prueba.

En la siguiente asamblea de Cristianos por el Socialismo, noviembre de 1972, el presidente Allende saludaba al movimiento con plena identificación. Algunos de los asistentes desbarraron a fondo como el que afirmaba: «La Virgen María se ubica muy bien en la lucha de clases». En febrero de 1973 se organizó en Chile un gran homenaje a la memoria y el ejemplo de Camilo Torres.

UNA CONDENA EPISCOPAL TARDÍA

Pero ya era el año final de la experiencia Allende. El padre Arroyo culpa a las multinacionales y a la CÍA del derrocamiento, cuya fuerza principal fue, sin embargo la reacción incontenible de la sociedad chilena y de las Fuerzas Armadas y de las clases medias, y de las corporaciones profesionales, contra los ex-

cesos del régimen marxista que avanzaba en su intento de consolidarse como plataforma continental y cabeza de puente para la expansión marxista en América impulsada por la URSS desde su base cubana. Desde diciembre de 1971 la *marcha de las cacerolas* demostró la fuerza que ya estaba adquiriendo la protesta popular contra el marxismo. Mediado el año 1973 las Fuerzas Armadas parecían decididas a intervenir, el 29 de junio se frustró un primer intento de golpe y Allende trataba desde entonces por todos los medios de dividir a los militares para salvar su régimen. Llegó, el 11 de setiembre, el golpe militar. Según el padre Arroyo, la mayoría de los obispos y de la Democracia Cristiana en Chile aplaudieron la decisión de los militares. Ya después del golpe, los obispos de Chile publicaron una dura condena del movimiento Cristianos por el Socialismo —el 16 de octubre— que a muchos les sonó tardía y oportunista. En ella prohibían la pertenencia de religiosos y sacerdotes al movimiento, que como hemos visto fue creado y alentado por ellos. Los obispos declaran que la inspiración de Cristianos por el Socialismo es abiertamente marxista-leninista. «Duro lenguaje —comenta con amargura Teresa Donoso— que tanta falta hizo durante los terribles años de la Unidad Popular, cuando a veces los fieles se creían ovejas sin pastor». Ahora los obispos lo veían con claridad, «ambas formas de clericalismo —el antiguo y el nuevo— terminan por parecerse, siempre se trata de eclesiásticos que quieren dirigir la política, solo que ha cambiado el sentido de esa política». Más vale tarde que nunca.

Todavía no había caído el régimen de Allende cuando el cardenal de Santiago, monseñor Silva Henríquez, atribuía a inspiraciones extranjeras el desencadenamiento de la teología de la liberación en Chile y confesaba *(Conversaciones de Toledo, Teología de la liberación*, Burgos, «Aldecoa» 1974, p. 326 y ss.): «Allá está Asmann, esta Comblin, esta Gutiérrez, que van a menudo allá, a Chile, se puede decir que ahí está el nido donde se incu-

ban estas cosas». Pero por desgracia nada indica en 1986 que un sector del Episcopado y de la Democracia Cristiana en Chile hayan aprendido las duras lecciones históricas de los años setenta.

EL CASO VEKEMANS: UNA DESOLADORA EXPERIENCIA CENTRISTA

Roger Vekemans, oráculo antaño de la Democracia Cristiana chilena, huyó de Chile, como dijimos, al sobrevenir la etapa Allende por las debilidades y los centrismos de la DC, inspirados muchas veces por el propio Vekemans, de cuyos contactos con los centros para la política iberoamericana de los Estados Unidos, y con las más altas personalidades americanas, hay evidencia suficiente. Jesuita conectado a los medios episcopales europeos para la financiación de movimientos católicos en Iberoamérica, polemista incansable y atrabiliario, Vekemans ha dejado la huella de sus afanes y sus frustraciones en dos libros importantes, que completan el cuadro que ya hemos trazado sobre sus obras y actividades. Vekemans abomina de las críticas que le hace la escritora chilena Teresa Donoso, pero después de leerles a los dos, es inevitable la inclinación del historiador en favor de Donoso.

El libro de Vekemans *Teología de la liberación* y *cristianos por el socialismo* (Bogotá, «CEDIAL», 1976) es, pese a todo, un alegato de suma importancia, aunque su acumulación erudita de citas dañe a la sistemática del libro. CPS es el «retoño más ruidoso» de la TL (página 12). Resalta muy certeramente la influencia de la Conferencia Mundial del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Ginebra, 1966), algo anterior a Medellín, como impulso primordial para el liberacionismo (página 12) sobre todo en el campo protestante, Cita, también muy certeramente, la tesis fundamental de Juan Luis Segundo S.J., para la identificación de marxismo y liberacionismo: «Entrar lealmente en el juego, subordi-

nar a (los instrumentos de análisis de la praxis que ofrece el marxismo, inseparables de la totalidad del sistema que les introduce, es decir, del materialismo histórico) el pensamiento teológico mismo» (página 78). Aduce también Vekemans el dictamen de monseñor Jorge Hourton, obispo administrador de la diócesis de Puerto Montt de Chile, 1972 sobre TL/CPS.

«En el pentagrama se ponen las notas para expresar una melodía, pero ellas adquieren toda su significación por una clave de Sol o de Fa que les precede. En numerosos escritos de la TL todo o casi todo el enfoque central está en llave de Marx».

«Todos tienen que optar, y los pregoneros del Evangelio de Jesucristo también. No hacerlo es optar contra los explotados. Al teólogo solo le quedaría la tarea de hacer derivar —por raciocinio silogístico— desde el principio de la fe, la tarea de construir el socialismo mediante la lucha de clases» (página 79). Y Vekemans, antes de proporcionarnos una completísima bibliografía sobre TL/CPS hasta el año de su libro, destaca la importancia del teólogo protestante R. Shaull en el trasplante iberoamericano de la teología de la revolución (página 101).

La convergencia —mejor, el paralelismo— de TL y CPS es, para Vekemans, evidente, lo ha sentido en su propia carne. Pero «hace algunos años intuir esa convergencia era exponerse a la abominación de las abominaciones, el reproche de maccarthysmo eclesiástico» (página 309). Desde los principios de CPS en 1971 Gustavo Gutiérrez fue su inspirador, Asmann se mostraba todavía más activo, como Richard y Girardi (página 213 y s.) Gutiérrez y Girardi asistieron también activamente al Congreso CPS de Quebec en 1975.

La segunda parte del libro es la crónica de CPS. Es un reconocimiento dramático de la caída hacia el marxismo, pero donde se disimula la responsabilidad de la DC y del propio Vekemans. En la década de los sesenta, «los católicos abandonan el apostolado

para llenar todas las vacantes de la acción social. El temporalismo invade la Iglesia, la Jerarquía se repliega para no comprometerse». El proceso se complica en la segunda mitad de esta década con la crisis de la DC. El marxismo se ha infiltrado en sus cuadros y hace fermentar el descontento contra los «tecnócratas desarrollistas».

Llegan entonces los primeros becados de Lovama y París con la novedad del dialogo marxismo-cristianismo. Poco a poco comienza el abandono de la práctica religiosa y luego de la fe. Entra la contestación a la Jerarquía y la lucha de clases dentro de la Iglesia: «La Iglesia chilena pierde su identidad pastoral y vive presionada por los hechos consumados. Viene la deserción en gran escala de sacerdotes y religiosos. Los seminarios quedan vacíos. Todos se vuelcan hacia la política y buscan en el marxismo la respuesta».

En tan lamentable contexto sobreviene la toma de la Universidad Católica de Chile (1967) y de la catedral (1968). Los ocupantes de la catedral se coaligan en una «Iglesia joven» absolutamente marxista.

Describe Vekemans, desde la pagina 492, la trayectoria internacional de CPS. En febrero de 1973 se crea en Lima una Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales bajo la presidencia de Gustavo Gutiérrez. En su primera reunión se aprobó la *opción por el socialismo* además de la «militancia política personal y acción política del movimiento» (página 494). El primer núcleo de CPS fuera de América fue, en 1973, el de España. Además del conocido encuentro de Canadá en 1975, se han celebrado encuentros nacionales en Italia (1973 y 1974), Portugal (enero, 1975) y USA (1976) En Francia no hay —en 1976— equipo CPS formado, sí centros de conexión.

El segundo libro de Vekemans, *DC CÍA CELAM, autopsia del mito Vekemans* (Universidad Católica del Tachira, Caracas,

1982), es más radicalmente polémico. La preocupación principal del autor es demostrar que no ha sido un agente de la CÍA, como le han acusado otros publicistas católicos, algunos de su misma Orden, y la verdad es que no consigue convencernos de semejante tesis, pero en medio de la discusión, a veces muy apasionada, nos comunica vanos datos de sumo interés. El DESAL —Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, que Vekemans se llevo con armas y bagajes a Colombia tras su hegira desde Chile— nace en 1960 para peritar los proyectos iberoamericanos de «Misereor», fundación del Episcopado alemán creada en 1959. DESAL luego se convirtió, además, en centro de proyectos. Vekemans reconoce sus contactos con altas autoridades de Estados Unidos desde 1962, aunque el gran escándalo no estalla en 1975, donde se acusó a Vekemans en toda América de recibir diez millones de dólares de la CÍA para promover la candidatura del democristiano Frei en Chile. Vekemans fundó en 1957 el Centro Bellarmino donde se editaba la revista *Mensaje*, portavoz, como vimos, del liberacionismo y el marxismo. En 1970, a principios de octubre, el estadista venezolano Rafael Caldera, cuyo partido democristiano había invitado a Vekemans a instalarse en Caracas con el DESAL, revocó la invitación por presiones de empresarios anticomunistas (que pretendían evitar la repetición en Venezuela del «oportunismo» de Vekemans en Chile) y entonces el grupo se instaló en Bogotá. Vekemans se enfada con las acusaciones persistentes de la derecha iberoamericana, a las que llama, con poca elegancia, «cacareo derechista» y cambió el nombre de su centro de proyectos de DESAL en CEDIAL.

Al final de su libro polémico, Vekemans aduce dos testimonios de enorme valor. En el primero, el padre Arrupe, en agosto de 1973, defiende por igual al democristiano dialogante Vekemans, jesuita, y al jesuita marxista radical Arroyo (p. 263), lo que explica la actuación de Arrupe en América mejor que cual-

quier otro texto. Y en la página 333 transcribe un manifiesto de teólogos alemanes (Dirks, Gremacher, Metz, Karl Rahner, Moltmann) contra las campañas antiliberacionistas, en el que atacan a Vekemans y a monseñor Castrillón y a monseñor López Trujillo con datos y argumentos tomados de la central de coordinación de Cristianos por el Socialismo COELI. El documento de los teólogos alemanes a favor de la TL es una de las grandes revelaciones del libro de Vekemans.

TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD: LA REACCIÓN TRADICIONAL CONTRA LAS COMUNIDADES DE BASE EN BRASIL

En 1960, y en vista de la crisis del catolicismo brasileño y de los avances subrepticios, pero demostrables, del marxismo en el interior de la Iglesia católica, un grupo de católicos dirigidos por el profesor Plinio Correia de Oliveira fundó una asociación de choque social y profundo sentido católico tradicional, cuyo título es TFP, siglas de Tradición, Familia y Propiedad. El grupo ha desplegado desde entonces una actividad inmensa para lograr una contraconcienciacion de las fuerzas moderadas en Brasil. Tuvo cerrados todos los periódicos, y la Conferencia Episcopal se mostró muy poco receptiva a sus criticas, por lo que idearon métodos audiovisuales eficacísimos, como el sistema de las caravanas, con el que han repartido millones de ejemplares de sus publicaciones por todo Brasil. Su análisis del fenómeno comunidades de base es profundo y amplísimo, basado en una documentación abrumadora, que se concentra en dos publicaciones, clave de este epígrafe, *As CEBs, a TFP as descreve como sao* (Editora «Vera Cruz Ltda»., Sao Paulo, 4ª ed., 1983) y *Sou católico posso ser contra a Reforma Agraria?*, en la misma Editorial 3.ª ed., 1981. Plinio Correia de Oliveira, un distinguido profesor universitario y dirigente católico, es el autor principal de las dos interesantísimas publicaciones, la asociación TFP se ha extendido a

muchos países, entre ellos a España. Podrá discreparse de algunas propuestas de TFP como alternativa, pero el análisis de TFP sobre el fenómeno de las comunidades de base en Brasil refuerza todo lo que sobre ellas hemos dicho en este estudio, merece la pena repasar los puntos básicos de ese análisis. Ante todo la definición: «Las Comunidades Eclesiales de base son grupos reclutados casi siempre por elementos del clero secular y regular por órdenes y congregaciones religiosas femeninas, entre los católicos más atraídos por el tema religioso, que precisamente por ello se acercan por propia iniciativa a los representantes cualificados de la Iglesia». Mientras los propagandistas de las comunidades de base destacan su carácter espontaneo y popular, TFP demuestra, con una documentación exhaustiva, que se trata de un movimiento *clerical (op. cit.*, en adelante CEB p. 62 y ss.) La clave ideológica de las comunidades de base en Brasil es, casi siempre, la teología de la liberación. En una comparación profunda entre la acción de las comunidades de base y la de los partidos socialista y comunista, TFP concluye: «El dirigente, militante o recluta de las comunidades de base deduce de la religión (interpretada por la teología de la liberación) las conclusiones socio-económicas que los partidos socialista y comunista deducen de la irreligión» (CEB, p 82). Según monseñor Moacir Grechi, obispo de Acre y Purus y uno de los principales mentores del movimiento comunidades de base en toda la nación, las comunidades son «el aspecto concreto de la teología de la liberación». Monseñor Valdir Caldeiros, obispo de Volta Redonda y organizador de los Encuentros nacionales de las comunidades de base, las considera como «la teología de la liberación puesta en práctica». Fray Leonardo Boff, que se ha erigido en principal teórico de las comunidades de base, va aún más allá: «Las comunidades eclesiales y la teología de la liberación —dice— son dos momentos de un mismo proceso de movilización del pueblo, las comunidades son la práctica de la liberación popular, y la TL la teoría de esta prácti-

ca» (CEB, p 145). Esto confirma de lleno nuestra tesis sobre la identidad de los tres frentes liberacionistas en el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología, reunido en Taboão sa-Serra (São Paulo) en febrero de 1980, los ponentes —Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Pablo Richard, Ronaldo Muñoz, el pastor J. Miguez Bonino— convivían con una amplia representación de las comunidades de base brasileñas para debatir su eclesiología (CEB, p 145).

Los analistas de TFP han investigado el número de las comunidades de base en Brasil. Concluyen que ese número debe de estar próximo a las cien mil, con 2,5 millones de miembros. Los hermanos Boff exageran la cifra de militantes en las comunidades, que elevan a cuatro millones. El censo de comunidades levantado en 1974 daba la cifra de cuarenta mil, el crecimiento ha sido, pues, enorme en una década (CEA, página 125). Pese a que sus promotores las consideran como un conjunto de puntos aislados, los analistas de TFP demuestran que se trata de una red perfectamente coordinada desde la zona izquierdista de la Conferencia Episcopal, «son, por el contrario, el resultado de un largo, sistemático y persistente trabajo de cerca de cien mil agentes pastorales, que concentran su acción en la periferia de los centros urbanos y en la zona rural» (CEB, p. 113). Se coordinan mediante un contacto continuo de los dirigentes nacionales y de los cuadros a diversos niveles, mediante la celebración continua de encuentros y congresos, mediante una activísima publicidad que produce millones de hojas y folletos, mas bastantes libros al año, y a las ordenes de un conjunto de dirigentes que son, para nuestra fuente, en primer lugar, fray Leonardo Boff, O. F. M., y a continuación fray Gilberto Corgullo, O. P., profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción, el sacerdote Óscar Beozzo, director del Instituto Teológico de Lins, diócesis que es uno de los grandes centros de irradiación nacional de las comunidades, fray Betto, O. P., colaborador

en la guerrilla urbana de Carlos Marighela, que ensangrentó a Brasil, y al salir de la cárcel (cuatro años) se dedico al trabajo entre las comunidades de base de la archidiócesis de Vitoria, el sacerdote belga Eduardo Hoornaert, profesor en el Instituto Teológico de Recife, el canadiense monseñor Gerard Cambrón, el carmelita Carlos Mesters, holandés, exegeta oficial del movimiento, el P. Juan Bautista Libanio, jesuita, asesor de la Conferencia de los Religiosos de Brasil, miembro del Centro Juan XXIII de los jesuitas de Río, que asesora a la Conferencia Episcopal, Fray Clodovis Boff O. S. M., profesor en el Instituto Teológico Franciscano de Petropolis a quien recientemente se ha retirado la *venia docendi*, que pasaba seis meses al año en la diócesis de Arce y Purus, el pastor protestante y sociólogo Jether Pereire Ramalho, y el sociólogo de la Conferencia Episcopal Pedro Assis Olivena Ribeiro (CEB, p. 127 y ss.)

Dom Miguel Balaguer, obispo de Tacuarembó, en Uruguay —y promotor del liberacionismo— reconoce de forma sorprendente: «Fueron bautizadas como *comunidades de base*, expresión inspirada en la terminología marxista, equivalente a soviet, pero eso no es motivo para rechazarlas. Teníamos el nombre ya escogido para una criatura que deseábamos naciese cuanto antes» (CEB, p. 122). Una de las claves de las comunidades de base es su tendencia cismática hacia la formación de una nueva Iglesia que se contraponga a la Iglesia institucional. El proceso de evolución está clarísimo en los dos libros de Leonardo Boff, mientras en *Eclesiogénesis*, pese a su subtitulo —«las comunidades de base reinventan la Iglesia»— trata de mantener la coexistencia entre las dos Iglesias, en el capitulo octavo de *Iglesia: carisma y poder* introduce ya la lucha de clases plenamente en el seno de la Iglesia, y anula la vigencia de la Iglesia institucional en la práctica, es una aplicación típicamente marxista-leninista de la praxis del doble poder que luego cede el paso al único poder. TFP proporciona pruebas innumerables sobre esta tendencia innata de las

comunidades de base a la gestación de la Iglesia popular que desplaza del todo a la Iglesia institucional. Por ejemplo, en el segundo encuentro nacional de las comunidades de base se criticaba a la *Iglesia de antes*, y en el tercer encuentro se afirmaba: «La Iglesia antigua está del lado del capitalismo» (CEB, pagina 153 y ss.) Pero no hacen falta pruebas documentales ante la definitiva prueba real que ofrecen, desde 1979, las comunidades de base de Nicaragua como integrantes de la Iglesia popular en aquel país, donde la Iglesia institucional ve su acción cada vez más coartada por el Gobierno sandinista.

La Conferencia Episcopal de Brasil es la más numerosa de todo el mundo, como corresponde a una nación que es la que contiene la mayor población católica del mundo también, ya que el 90% de los brasileños se confiesan católicos. La Conferencia Nacional dos Bisbos do Brasil (CNBB), constituida por la Santa Sede en 1952, consta de 353 miembros, entre los 233 obispos diocesanos y sus 55 auxiliares, los tres de rito oriental y los 62 dimisionarios, todos ellos con voto. La CNBB tiene una «mayoría silenciosa» dominada generalmente por una minoría izquierdista y liberacionista que no rebasa los 60 obispos, pero que a veces arrastra a muchos «centristas» en favor de sus decisiones, como en el caso del documento en favor de la reforma agraria radical, que fue admitido por 106 obispos. Una decidida minoría de izquierda suele organizar muy bien su actuación en las reuniones plenarias, donde, como denuncia el arzobispo de Belem do Para, monseñor Alberto Gaudencia Ramos, esa minoría izquierdista manipula inteligentemente las votaciones y arrastra a los indecisos (CEB, páginas 46 y 94). El testimonio del arzobispo de Belem do Para, por su gravedad, se estudia detenidamente por los analistas de TFP en *Sou católico* (p. 37). Este mismo sector izquierdista del Episcopado brasileño es el que controla al movimiento de las comunidades de base, que han introducido en la sociedad de Brasil una forma enteramente nueva de hacer política, hasta

el punto que el conjunto de comunidades se ha convertido en una «potencia electoral emergente» (CEB, página 41), que ejerce en algunos casos una autentica dictadura social (CEB, pp. 129 y 241). Como está suficientemente probado, por testimonios internos, que las comunidades de base tienen por ideología la teología de la liberación y hemos demostrado que esta es fundamentalmente marxista, queda claro que el poderoso movimiento de las comunidades de base en Brasil es básicamente un movimiento marxista. Con su actual fuerza, entre 2,5 millones y 4 millones de militantes, emerge como un poderoso aliado electoral y político de los partidos marxistas, que gracias a él han podido penetrar en zonas de la sociedad que basta ahora les eran reacias.

Aunque solo 106 habían expresado su aprobación individual, fueron 172 los obispos brasileños que en febrero de 1980 dieron su visto bueno al documento *La Iglesia y los problemas de la tierra*, prueba del abstencionismo que a veces impera en la CNBB y del arrastre de los centristas por la minoría radical. Los comunistas brasileños han reconocido el valor de la alianza objetiva y estratégica con las comunidades de base (CEB, 217), quienes por su parte han impulsado un nuevo sindicalismo de izquierda, muy semejante al que algunos movimientos católicos degradados alumbraron en España durante los últimos años de Franco (CEB, pp. 203 y 217).

Durante su visita a Brasil en 1980, el Papa Juan Pablo II advirtió claramente sobre los peligros y desviaciones de las comunidades de base (CEB, p. 238).

Pero la aberración más curiosa que se ha producido en Brasil dentro del campo de las comunidades de base en la aplicación marxista del arzobispo de João Pessoa, monseñor José María Pires, a la práctica de la prostitución. El sacerdote y sociólogo Hughes d'Ans, del centro liberacionista de Lins, ya se había adelantado al considerar que las prostitutas son pobres, oprimidas y explotadas, y no mujeres de vida fácil, por eso son «el rostro de

Cristo Sufridor, el Señor que nos pregunta e interpela» (CEB, 163). Pero el arzobispo llega a más. Y contaba que una prostituta, antes de morir, pidió confesión. Contó al obispo que la atendía sus acciones, y trataba de defenderse al explicar que concedía sus favores sobre todo a los condenados a penas graves, que necesitaban más de mujer. El arzobispo subrayaba que esta actuación «era una prueba clara del servicio a Dios». Una religiosa conocida del padre Clodovis Boff exaltaba ese «servicio de Dios» así: «Las prostitutas encierran mucha riqueza religiosa y humana. Viven mejor que yo, que soy religiosa. Hay una que siempre reza el Credo antes de acostarse con un hombre». Y un obispo auxiliar de Sao Paulo alienta la formación de comunidades de base entre prostitutas, para crearles «una conciencia crítica» (CEB, p 163). Nada tiene de extraño que un grupo de prostitutas que participaban en una celebración litúrgica en la diócesis de Acre y Purus, en la clausura de un curso de teología dictado por fray Clodovis Boff exhibieran con orgullo una pancarta en que se podía leer: «Ultimas en la sociedad y primeras en el reino». La teología de la liberación no les ha servido para liberarlas de su pecado sino para confirmarlas en él echando la culpa a la sociedad opresora, su profesión representa el ejercicio del amor en pro de la colectividad de sus amantes, muy superior sin duda a las restricciones de un matrimonio inspirado en el derecho de propiedad individual.

LAS TESIS DE FRAY BOAVENTURA KLOPPENBURG

Como decimos en otro lugar de este libro, un teólogo y prelado brasileño, fray Boaventura Kloppenburg, O. F. M. —maestro de Leonardo Boff—, es hoy uno de los grandes portavoces de la crítica contra TL/CPS en Iberoamérica y en todo el mundo. Hemos aludido a comentarios conciliares de monseñor Kloppenburg. Pero ahora como testimonio profundo y autentico de la

Iglesia del Brasil debemos presentar las principales tesis de su importantísimo libro-testimonio *Iglesia Popular*, editado en Paulinas (Bogotá, 1977), dentro de la colección Cuadernos de Teología y Pastoral para América Latina dirigida por el Instituto de Pastoral de la CELAM, del cual era rector fray Boaventura al publicarse este libro. Hoy es obispo auxiliar de San Salvador Bahía, y miembro, como teólogo de confianza del Papa, de la Comisión Teológica Internacional.

Kloppenburg presenta a la Iglesia Popular como creación simultanea de la TL y los CPS. Enfoca su libro como un nuevo tratado de apologética: «No solamente nos quieren purificar y renovar sino que pretenden cambiarlo todo. En el presente informe nos ocuparemos de los grupos o individuos que tienen el declarado propósito de promover en el seno mismo de la Iglesia una lucha ideológica para desideologizar y reinterpretar la fe cristiana, hacer una lectura de la Biblia, desbloquear las conciencias populares, reapropiarse de la Liturgia y así forjar una nueva Iglesia Popular. Para conseguir sus intentos improperan contra nuestra Santa Iglesia, insultan a sus más altas autoridades, desdeñan a sus teólogos y rechazan sus instituciones. Su género literario es de lucha, acusación, insulto y polémica» (p. 7). Cita a Jon Sobrino, jesuita, para quien todo ha de ser nuevo en la Iglesia y en la fe, y demuestra con aporte de una documentación exhaustiva que el concepto y la práctica de la Iglesia Popular surge de los CPS y de forma expresa en el llamado Segundo Encuentro celebrado en Canadá en 1975. Entre los elementos estratégicos destaca el de aprovechar el pluralismo: «Nuestra lucha dentro de la Iglesia se inicia y continua en un contexto liberal» (p. 21), y una de las comisiones establece que la función especifica de los CPS es «lucha ideológica a través de desbloqueo de los cristianos para una opción política dentro de los partidos revolucionarios marxistas» (p. 22). Aporta luego documentación sobre varias agrupaciones sacerdotales revolucionarias y sobre la

«Iglesia que nace del pueblo» en Brasil (p. 30). Identifica el *pueblo* de los liberadores con el *proletariado* marxista, al que los liberadores atribuyen en exclusiva el único lugar para el encuentro con Dios, la única capacidad portadora del Evangelio, el único sujeto verdadero de la Iglesia, el privilegio profético, el privilegio misionero, el privilegio epistemológico, el único sujeto de la teología. Los liberacionistas acumulan cargos demoledores contra la Iglesia, y exigen para la Iglesia Popular la «reformulación de la fe», que consiste en «hacer pasar por nuestro interior la lucha ideológica» (p. 45). La praxis marxista es la clave. Es el nuevo lugar teológico, el nuevo punto de partida, el nuevo criterio de verdad, el nuevo magisterio infalible. El evangelio y la práctica de los sacramentos han de renovarse. Everardo Ramírez Toro publicó en 1976 un *Evangelio Latinoamericano de la liberación* para devolver al Evangelio «su sentido original» (p. 55 y ss.) «Nuestros orígenes —dicen los adversarios de Jesús— son limpios y no como el tuyo, que eres hijo natural y ni siquiera se sabe quién es tu verdadero padre». Responde Jesús «¿Quién de ustedes puede echarme algo en cara, fuera de mis orígenes de los que no soy responsable?» La doctrina evangélica sobre el matrimonio se explica en el nuevo Evangelio mediante una respuesta de Jesús a «unos curas reaccionarios y tradicionalistas» que le echan en cara la opinión de «muchos curitas jóvenes, de esos que se llaman revolucionarios, que defienden el divorcio a causa de incompatibilidad de caracteres». Y Jesús les replicó «Ustedes, hipócritas, piensan que una ceremonia religiosa puede unir a dos seres por toda la vida, sin tener en consideración nada más. ¡Necios! Lo único que puede unir inseparablemente a un hombre y una mujer es el amor». En la página 83 del engendro se informa «que Jesús fue muerto por una ráfaga de ametralladora y colocaron el cadáver de Jesús con una ametralladora en sus manos, para insinuar que se suicidó».

En el encuentro de El Escorial se explica en este libro como el jesuita Juan Luis Segundo pretendió cambiar las formulas litúrgicas. Kloppenburg aduce otros ejemplos increíbles: «Líbranos, Padre, de nuestras seguridades doctrinales y jurídicas. Libera también a los pastores de toda respuesta prefabricada, de todo concordato».

En el informe cubano al primer Encuentro Latinoamericano de CPS se puede leer: «Tratamos de capacitarlo (al cristiano activo militante) en primer lugar para que llegue a la conclusión liberadora de que un cristiano sincero ha de ser tan ateo en el sentido marxista como el que más» (p. 61).

Las conclusiones de Kloppenburg son muy claras. La Iglesia Popular es una nueva secta, es irrecuperable y cerrada al dialogo totalmente, es un germen de división interna gravísima en la Iglesia católica, «esta escisión de la Iglesia en dos grandes bandos parece ser actualmente el problema interno más grave de la Iglesia en América Latina» (p. 67). Los liberadores reclaman un puesto en la Iglesia, no para amarla, sino «para poder realizar en su interior —como un caballo de Troya— la lucha ideológica» (p. 68). Necesitan el sacerdocio como carta de prestigio social, Gonzalo Arroyo, S.J., lo reconoce expresa y cínicamente (página 69). Critica duramente Kloppenburg a la revista criptoliberacionista española *Vida Nueva*, que en su número 1020, de 5 de marzo de 1976 (p. 28 y ss.), elogia a los grupos contestatarios, ONIS, CPS como guardadores de los rescoldos de Medellín, mientras la Iglesia institucional, Conferencias Episcopales, CELAM, etc., son infieles a los documentos de Medellín e incurren en derechización. Termina Kloppenburg con una definición fulgurante de lo que realmente es la TL: «Esta extravagante mezcla de ideales cristianos con utopías socialistas y métodos marxistas, que es el alma que anima a los movimientos de izquierda que, por motivos tácticos, todavía se dicen cristianos y suenan con una nueva Iglesia Popular, no católica» (p. 78).

Fustiga Klopennburg la tesis monista del liberacionismo en cuanto a la historia: «La historia del hombre pecador no coincide con la historia del plan divino. No todo lo que es histórico es salvífico. No todo lo que es humano es cristiano» (p. 91). Por su claridad de ideas y de expresión, por su profundidad teológica e histórica, este librito de Kloppenburg es una de las grandes defensas proféticas de la Iglesia contra los movimientos liberacionistas y merecía este amplio extracto.

LOS PROFETAS DE BRASIL

En los últimos tiempos Brasil, la gran potencia del futuro-presente, ha producido una generación de profetas. Los tres principales han brillado con fulgor mundial en el año 1985. Algunos Episcopados iberoamericanos, como los de Nicaragua y Colombia, han asumido claras posiciones romanas en torno a los movimientos de liberación. Otros, como el peruano, gracias a las indecisiones del cardenal Landazuri, han debido ser colocados en su sitio por una tenaz presión de Roma, canalizada con suma discreción y acierto por el entonces nuncio en Perú, y hoy en Madrid, monseñor Mario Tagliaferri. Pero el liberacionismo ha dividido profundamente, como decimos en otra parte de este libro, a la Iglesia del Brasil, que se muestra como terreno propicio para la proliferación de comunidades de base revolucionarias —acabamos de comprobarlo— y para la eclosión de los profetas. Puede que, pese a la aparatosidad de otras manifestaciones, la pugna políticorreligiosa más importante de América se esté ahora produciendo en Brasil, con más intensidad e importancia que en Centroamérica y en Colombia, que son los otros campos de batalla decisivos, y es que la estrategia soviético-liberacionista ha conseguido en Brasil una importantísima cabeza de puente dentro de la propia Conferencia episcopal brasileña.

A fines de setiembre de 1985, la central liberacionista de coordinación aconsejó suplir de alguna forma el vacío producido en Europa por el silenciamiento de Leonardo Boff y sacó de la reserva a un profeta primordial, ya bastante ajado, monseñor Hélder Câmara, el venerable portavoz del liberacionismo en el Concilio. Monseñor Câmara fue presentado en San Sebastián, con motivo del estreno de la *Sinfonía de dos mundos* —compuesta por dom Hélder junto a un musicólogo suizo— por otro liberacionista *sui generis*, el obispo Setién, promotor de la autodeterminación evasiva en el País Vasco, y pese a ello hombre fuerte en la Conferencia Episcopal española, cuyo diario presentó por su parte a monseñor Câmara el 26 de setiembre, de forma muy destacada, como «heredero de Gandhi y de Martín Lutero King, propuesto tres veces para el premio Nobel de la Paz», sin la menor critica adicional a su discutible ejecutoria. Dom Hélder se despachó a gusto: «Teniendo en cuenta estas dos liberaciones —dijo—, la liberación eterna y la liberación terrena, no es un problema con Roma ni con el Papa. El problema con mi querido hermano Leonardo Boff no es un problema con la teología de la liberación, es un problema sobre el nacimiento de la Iglesia. Boff pensaba que la Iglesia creada por Cristo, con Pedro y los apóstoles, ha desaparecido con la muerte, y que la Iglesia que hoy tenemos ha nacido del pueblo. El Santo Padre aprueba la verdadera teología de la liberación, como lo ha demostrado en sus viajes».

El diario *ABC* se muestra más reticente con los disparates del profeta de Olinda Recife y comenta (2-X-1985) sobre la aparición de dom Hélder en Pamplona: «Fueron sorprendentes sus palabras sobre el teólogo Boff, ya que dijo que sus problemas con Roma no han surgido por la teología de la liberación, sino por haber seguido a algunos teólogos alemanes que estiman que la Iglesia de Pedro ha desaparecido ya y ha surgido la Iglesia de los

Pobres». Después de proferir esta singular tesis sobre la desaparición histórica de la Iglesia de Cristo, el veterano profeta fue declarado inútil por la central coordinadora que le había traído a España, y volvió discretamente a su más que merecido retiro de Brasil. No se pudo pinchar en hueso más ostensiblemente en una región de acendrado catolicismo en España.

El exhibicionismo de monseñor Casaldáliga

Por entonces, el diario brasileño *O Globo* daba a conocer la noticia del procesamiento por el Vaticano de Clodovis Boff, hermano liberacionista de fray Leonardo, y perteneciente a la congregación de los Siervos de María. Desde fines de 1984 Clodovis, que colaboraba con su hermano en la Editorial Vozes y en propaganda liberacionista, vio retirada su *venia docendi* en la Universidad Pontificia de Río de Janeiro, por el cardenal arzobispo monseñor Sales. La misma medida se tomo contra él en Roma.

Poco después entró en juego otro profeta de la liberación en Brasil el obispo de São Félix de Araguaia, dom Pedro Casaldáliga, tan nefando poeta como Ernesto Cardenal, y tan dado como él al exhibicionismo. La ridícula intervención de Casaldáliga en la huelga de hambre de Miguel d'Escoto, reprobada por los obispos de Nicaragua como una intromisión indeseable, motivó un genial articulo del profeta en *El País* (21 de noviembre de 1985) para justificarse: «Algunos han visto Nicaragua como un espectáculo», dice Casaldáliga, con notabilísimas cualidades para el autorretrato. Llama a d'Escoto «el profeta institucionalmente prohibido», y es que los nuevos profetas extienden amablemente su titularidad en estos tiempos. Dice que brotó en él «una floresta de dolores y ternuras», esplendido tropo. Dijo que entre los ojos de d'Escoto «parpadean dos lámparas votivas entre iconos» y que su «barba de ayunante» está «hecha de varias cenizas». Concelebra el obispo por los sandinistas caídos, no tiene una palabra para los caídos del otro bando. Afirma que «la ver-

dad está con Nicaragua, la agredida». Que el proceso revolucionarlo «es hoy la mejor alternativa», que esa alternativa es la más conforme al «programa del evangelio», y que los obispos de Nicaragua «deben condenar la agresión imperial de Reagan».

El nuevo galicanismo en Brasil

Pero el profeta de los profetas brasileños sigue siendo, pese a su silencio, fray Leonardo Boff. En su número 5, primer semestre de 1985, la revista *Nexo*, —que es un importantísimo medio de coordinación para los moderados en el Continente americano — publica un artículo capital del teólogo brasileño Martins Terra con el titulo «Fray Boff y el neogalicanismo brasileño». Se trata de uno de los más importantes trabajos que se hayan publicado jamás sobre la teología de la liberación en su conjunto, y además de comunicar una importante bibliografía profundiza como casi nadie en el fenómeno histórico del liberacionismo. Hace historia del galicanismo en Brasil, muy intenso en la tradición católica de la nación Continente. Al comenzar el siglo XIX, la influencia de la Iglesia en Brasil era mínima, «gran parte del clero y la mitad del episcopado eran masones». El padre Feijo, ministro de Justicia y luego Regente (1835 1837) «fue el mayor enemigo de la soberanía papal en la Iglesia del Brasil». El galicanismo del siglo XIX cedió paso a una fuerte vinculación con Roma en el siglo XX, que coincidió con un gran florecimiento de la Iglesia brasileña. Pero después del Vaticano II ha resurgido con enorme fuerza la tradición galicana, autonomista gracias sobre todo a la obra y la resonancia universal de fray Leonardo Boff.

El autor de este libro no ha visto un estudio sobre Boff más amplio y profundo que el presentado por el teólogo Martins Terra en este amplio artículo. Terra conoce a Boff en su contexto personal e histórico y traza de él un retrato personal y teológico indeble. Expone la dicotomía de L. Boff como teólogo liberal de

corte europeo —fascinado por Küng— y como teólogo iberoamericano. Centra su crítica en el también esplendido trabajo del teólogo español Armando Bandera «La muerte de Jesucristo en la cristología de L. Boff» (Pamplona, 1982). La cristología de Boff, según Bandera y Terra, no es iberoamericana, sino que «está marcada ostensiblemente por el protestantismo liberal de origen germánico». Dos teólogos protestantes de Chicago, H. Conn y R. Sturz, confirman estas tesis sobre Boff en *Teología da Libertação* (Ed «Mundo Cristão», Sao Paulo, 1984), queda clara la dependencia de Boff respecto del protestantismo alemán. Aunque el modelo personal de Boff parece ser Hans Küng, Boff querría ser el Küng de América.

Martins Terra cita con elogio el libro de A. C. Rubio, *Teología da Libertação, Política ou profetismo?* (tesis doctoral publicada en Editorial Loyola, Sao Paulo, 1976). Y piensa que Boff, inicialmente ajeno al marxismo (por desconocimiento), se dedico a Marx después de *Jesucristo Libertador* —escrito desde una óptica protestante germánica— para incidir en el lenguaje teológico marxista. Es deliciosa la escena en que Boff increpa a su maestro Kloppenburg porque no conocía la congerie de escritos protestantes en los que Boff fundaba su eclesiología. «El apoyo macizo a Boff —sigue— provino de la Editorial Vozes, cuyas revistas son controladas por Boff mediante un verdadero patrullaje ideológico que sólo permite la publicación de estudios teológicos que concuerden con su línea de pensamientos». Para su llamada a Roma, «Boff no estaba solo. Llevaba seis kilos de cartas, 50 000 firmas y todo el tremendo peso de una estructura de poder, Doscientos reporteros del mundo entero estaban con él. Todo eso para defender su verdad. Una vez más la Verdad fue crucificada. En aquel momento Cristo, en la persona del cardenal Ratzinger, escuchaba a una multitud, liderada por los sumos sacerdotes, escribas y fariseos que gritaban, Crucifícalo». Para Martins Terra, el caso Boff supone una espectacular resurrección de los viejos

rescoldos independentistas y galicanos de la historia eclesiástica brasileña.

La posición de Juan Pablo II sobre el liberacionismo brasileño es firme y definitiva. El 17 de enero de 1986 ha recordado en Roma a 23 obispos de Brasil —presididos por dos liberacionistas, el presidente de la Conferencia Episcopal Ivo Lorscheiter y el cardenal de São Paulo, Arns— que «sentir con la Iglesia no es reducir su misión a lo sociopolítico» ni se compagina con la aceptación de algunas graves desviaciones que traen consigo ciertas «teologías de la liberación» *(Ya*, 18-I-1986, página 41).

Quinta parte

ESPAÑA COMO CENTRO LOGÍSTICO DE LA LIBERACIÓN

Los movimientos de liberación actúan principalmente en Iberoamérica, pero poseen una considerable infraestructura en las naciones cristianas del Primer Mundo. El ejemplo y algunas crisis del catolicismo en Francia han ejercido, según vimos, una gran influencia cultural en el liberacionismo que también cuenta con promotores internacionales en Italia. Pero por diversas razones políticas, económicas y culturales, los movimientos de liberación tienen tres centros logísticos principales, como ya hemos visto en parte, el de Alemania Federal, donde un sector de la Iglesia católica apoya con complejo de culpabilidad, muy germánico, a los liberacionistas que viajan allí mucho y recaban ayudas y fondos, los Estados Unidos de América, que por motivos político-económicos tanta influencia ejercen en los países de Iberoamérica, y España, centro al que dedicamos esta parte de nuestro estudio. La influencia española en el liberacionismo iberoamericano es de doble vía, porque desde iniciativas y personalidades de América ha refluido el liberacionismo en la propia España, donde Gutiérrez y Boff, por ejemplo, son teólogos tan famosos como en el Perú y en Brasil. Los jesuitas españoles, como ya hemos visto, han contribuido de manera decisiva al trasplante de la teología política alemana desde Europa a América, y a ese reflujo del liberacionismo americano sobre Europa. El clero español, secular y sobre todo regular, ha adaptado su red de centros editoriales y sus asociaciones teológicas, antes muy mortecinas, a la coordinación y difusión del liberacionismo en América, donde trabajan numerosos sacerdotes y religiosos españoles en sentido liberacionista e incluso revolucionario. Uno de los sacerdotes que han comunicado valiosas informaciones al autor de este libro con motivo de sus artículos sobre la liberación publicados en la Prensa llego a desahogarse una vez: «España, que fue vanguardia de la fe en el Nuevo Mundo, se está ahora convirtiendo, parcialmente, en retaguardia del marxismo para América».

PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA ACTUAL

Los movimientos liberacionistas han dividido profundamente a la teología española. Un escritor iconoclasta, que es a la vez un extraordinario humanista en cuanto catedrático universitario de latín, denunciaba en su reciente artículo, «Teólogos sin teología», las aberraciones genéricas de los liberadores. «Era ya ese progreso al que aquella robusta Iglesia de los populosos seminarios le hizo primero perder su latín, desoyendo los amorosos avisos de Brassens ("No ven lo que les ocurre, bonetillos de adoquín, sin el latín, sin el latín, la misa nos aburre"), y empezando por perder el latín, que es como suelen empezar los malos pasos, ha acabado por perder también la Teología, si he de juzgar por ese centón de sociologías de la caridad y politiquerías eclesiásticas a las que llaman teología estos teólogos de hogaño» (Agustín García Calvo, «Teólogos sin teología», *El País*, 31-VII-1985, p. 9).

Para una panorámica general sobre la situación sociológica del catolicismo español —que desborda por completo el programa de este libro— puede consultar el lector interesado los sucesivos informes FOESSA y el admirable resumen de investigaciones que ha dirigido Jesús María Vázquez en el libro *Catolicismo en España*, publicado en 1985 por el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid. En ese libro el profesor Vázquez dedica un importante capítulo al análisis de la descristianización de España, fenómeno al que ha contribuido, sin duda alguna, la honda división que se advierte durante los últimos quince años en la teología española.

Tomemos como punto de referencia dos publicaciones especializadas una de 1974, otra de 1985. En las dos se aborda un análisis detallado de la situación teológica española, con nombres y tendencias muy concretas. Horacio Santiago Otero y Feliciano Blázquez Carmona publicaban en 1974 en la prestigiosa

Fundación Universitaria Española —dirigida por el profesor Pedro Sainz Rodríguez— un *Panorama actual de la teología española*, en el que afirmaban que no todo era ya en España colonización teológica europea sino que «también en España se está cultivando con interés y dedicación, el quehacer teológico» (p. 7). El libro nace de una encuesta a la que no respondieron bastantes teólogos. Los que respondieron fueron veintisiete, de los que al menos cinco pueden considerarse como teólogos de raza, en plena comunión con el magisterio eclesiástico y aunque abiertos a todos los horizontes teológicos se mantienen completamente dentro de la ortodoxia y de la tradición, son José María Casciaro Olegario González de Cardedal (seguramente con Cándido Pozo S.J. el primer teólogo español contemporáneo), Pedro Rodríguez García, Antonio María Rouco Várela (hoy arzobispo de Santiago) y Fernando Sebastián Aguilar, actual obispo-secretario de la Conferencia episcopal española, teólogo mucho más seguro en la teoría teológica que en la política pastoral. Dos de ellos (Casciaro y Rodríguez) pertenecen al Opus Dei. Los teólogos progresistas y proliberacionistas son, en este recuento, al menos siete: Miguel Benzo Mestre, Casiano Floristán Samanes (uno de los pioneros del liberacionismo en España), el excéntrico José María González Ruiz, el marxista Enrique Miret Magdalena (cuyas credenciales teológicas nunca han estado claras) y tres miembros de la Compañía de Jesús: Luis María Armendáriz, el radical y tremendista José María Castillo Sánchez, y el animador del grupo «Fe y Secularidad», José Gómez Caffarena. Recuérdese que en 1974, fecha de la publicación de este libro-encuesta, ya se habían lanzado en España, en antevísperas de la muerte de Franco, la teología de la liberación y el movimiento Cristianos por el Socialismo, se nota mucho en los apartados correspondientes a los teólogos citados. Y ya es sintomático que el grupo más numeroso entre los definidos dentro de este análisis sea el de los teólogos progresistas-proliberacionistas, de los que sin embargo no

existe, después de todos estos años, más que mucho ruido y pocas nueces, mucho ruido político y rebelde, mucha duda metódica y desorientadora, pero ni una sola obra teológica importante entre los siete, lo que afortunadamente no se puede decir del grupo abierto-tradicional.

En 1985, un colaborador de la revista de los jesuitas *Razón y Fe*, Manuel Gesteira García, aborda con muchas pretensiones un análisis titulado *La evolución de la teología en España (Razón* y *Fe*, 1036 [enero de 1985], p. 42 y ss.), donde se muestra netamente favorable a la línea progresista-liberacionista, pero ofrece enfoques de interés para establecer la comparación con la encuesta que acabamos de reseñar. Después de una azarosa cabalgada por las diversas edades de la historia teológica en España, opina que durante los primeros cuarenta años del siglo XX se llegó a «un eclipse casi total de teología propia», suplida por «la colonización extranjera de manuales de teología». En la década de los cincuenta, la teología española inicia una nueva trayectoria, gracias, en parte, al impulso de una «teología laical», en la que participan Xavier Zubiri, José Luis López Aranguren, Pedro Laín Entralgo y Julián Marías, detonante lista, ausente de toda objetividad (Ninguno de estos cuatro autores ha hecho teología, sino filosofía y, a lo sumo, teodicea). Opina que la Summa publicada por varios teólogos de la Compañía de Jesús al comenzar los años cincuenta es «el canto de cisne de la teología escolástica», y subraya la importancia del éxodo de muchos teólogos jóvenes españoles a las Universidades de Centroeuropa. Piensa que la irrupción de la «teología de la Secularidad» a partir de 1965 se tamizó en España gracias a la acción del Instituto Fe y Secularidad, fundado por los jesuitas españoles en 1967, pero nada dice sobre la introducción del marxismo y otras modas teológicas gracias a ese Instituto, que ya conoce bien el lector. Registra luego con complacencia la irrupción en España de la teología pro-

gresista europea y de la teología de la liberación, consideradas como fecundos estímulos para el quehacer teológico español.

Después de una exposición tan acrítica, cree Gesteira que en la teología española de la siguiente década (1975 1985) existen tres tendencias fundamentales:

«La primera tiende a mantener una teología heredada en lo fundamental de la anterior neoescolastica», a la que achaca «una dependencia demasiado servil de la letra de la tradición, incluye en esta tendencia la *Historia Salutis*, publicada por la BAC, las facultades de Navarra y de Burgos y los seminarios de Sigüenza y Toledo.

La segunda tendencia, «sin duda hoy la más amplia y de mayor relevancia en el panorama teológico español por ser la que predomina en la mayoría ele las facultades de teología y de los seminarios, intenta elaborar una teología seria y rigurosa que desde una especial atención a la cultura y al pensamiento moderno ofrezca una presentación renovada de los datos bíblicos, así como de la patrística y la tradición de la Iglesia». Entre los autores de esta tendencia dominante, que según el autor no desmerece de las europeas, el autor se coloca modestamente a si mismo y mezcla autores serios de indudable relevancia como González de Cardedal, con teólogos importantes pero famosos por sus cobardes concesiones al liberacionismo, como J. Alfaro, y con liberacionistas descarados cuyo valor teológico es muy inferior a su militancia marxista como J. I. González Faus y J. M. Castillo. No cabe mayor confusión en ese apartado, donde se quiere «colar» como teología autentica a una avanzada de la teología de la liberación.

La tercera tendencia, sobre la que el autor pasa como sobre ascuas, es la «teología popular» o hipercrítica, a la que el autor considera como válida, y de la que no da nombres porque algunos de los principales ya los ha entrometido en el apartado ante-

rior. Se trata de la teología de la liberación en sentido pleno, y de todas las aberraciones que conlleva. Reconoce el autor, después de haber «salvado» a alguno de sus promotores en la tendencia anterior, que esta tercera tendencia tiene el peligro de la mediocridad y de la superficialidad, pero no considera como peligro al marxismo congénito en esta tercera vía. Parece mentira como la revista de la Compañía de Jesús, *Razón y Fe*, que fue antaño faro de orientación para la comunidad cristiana española, pueda albergar en nuestros días semejante manipulación.

Desde nuestro modesto observatorio cultural y cristiano de 1985, vemos en la teología española actual dos tendencias: la teología espiritual, que se hace en comunión plena con la tradición y el magisterio de la Iglesia y con todas las conexiones hacia la vida y la cultura de nuestro tiempo, pero no solo para dejarse guiar servilmente por ellas, sino para impregnarse de realismo en la exposición de la verdad eterna, y la teología rebelde, equívoca, hipercrítica, que ya nos ha definido genialmente al comenzar este capítulo el profesor García Calvo. En la XI Semana de Teología espiritual, celebrada en Toledo durante el verano de 1985, puede comprender el lector la envergadura y la esperanza de esta corriente teológica española, ante esta serie de nombres y de temas.

CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Espartinas, 3, 1.º izqda.

28001 MADRID

Teléfono (91) 276 42 24

BOLETÍN INFORMATIVO — MARZO 1985

I - XI SEMANA DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL (Toledo, 15 de julio de 1985)

Tema general: ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA

Avance de programa

1 de julio

19:30 Misa concelebrada en la santa iglesia catedral. Lección inaugural: «La liturgia en los glandes maestros espirituales», por el Emmo. y Rvdo. Sr. Marcelo González Martin, cardenal arzobispo de Toledo.

2 de julio

10:30 «El culto en Jesús y en la Iglesia primitiva», por don José Miguel García Pérez, graduado en L'École Biblique de Jerusalen.

12:00 «El misterio del culto santificante», por el P Candido Pozo, S J, miembro de la Comisión Teológica Internacional.

19:00 «Las relaciones entre fe y culto», por don Ignacio Oñatibia, profesor de la Facultad de Teología de Vitoria.

3 de julio

10:30 «Al Padre por el Hijo en el Espíritu», por don Pedro Tena, profesor de la Facultad de Teología de Barcelona.

12:00 «El ritmo espiritual de los tiempos litúrgicos», por don Juan Ordóñez, profesor del CETE.

19:00 «Lectura espiritual de la Palabra de Dios en la liturgia», por el P. José Manuel Bernal, O. P., profesor de la Facultad de Teología de Torrente (Valencia).

4 de julio

10:30 «Liturgia y devociones», por don Julián López Martín, profesor de la Facultad de Teología de Burgos.

12:00 «Liturgia e identidad sacerdotal, consagrada y laical», por el P Pedro Fernández, O. P., profesor del Instituto Teológico de San Esteban, de Salamanca.

19:00 «La liturgia hispano mozárabe», por don Jaime Colomina Torner, profesor del Instituto Teológico de San Ildefonso, de Toledo.

5 de julio

10:30 Lección de clausura «El espíritu de la reforma litúrgi-

ca posconciliar».

CLASES PRÁCTICAS

2 de julio «Como vivir la celebración eucarística», por don Andrés Pardo, director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Liturgia.
«Vivencia espiritual del sacramento de la penitencia», por el P. José Antonio Goenaga, S.J., profesor de la Facultad de Teología de Deusto (Bilbao).

3 de julio «Santificación del día por la oración de las horas», por don Pío Paterna, delegado diocesano de Liturgia y rector del Seminario Mayor de Albacete.
«Valor de la música sagrada en la liturgia», por el P Máximo Pérez, S.J., profesor del CETE.

3 de julio «Iniciación de los niños y de los jóvenes en la liturgia», por don Javier Calavia o don Cesar A., profesores del CETE.
«Liturgia y saber morir cristiano», por don Juan García Carrillo, delegado diocesano de Liturgia de Jaén.

MEDITACIONES «Vida espiritual y liturgia», por el P Luis María Mendizabal, S.J.

III NOVEDAD EDITORIAL

Comisión Teológica Internacional *Dignidad y derechos de la persona*, Documento, 1983, PVP 300 ptas.

En cuanto a los teólogos de la tercera tendencia definida por Gesteira, digamos solamente que se agrupan en la civil y radical Asociación de Teólogos Juan XXIII, que por ejemplo el 13 de noviembre de 1984 firmaban un manifiesto detonante en *El País* (p. 22) en que defendían con una sarta de sofismas la ortodoxia de la teología de la liberación en un alegato contra el Vaticano y contra tres distinguidos pensadores españoles: el obispo Benavent, el obispo-secretario Sebastián Aguilar y el filósofo Julián Marías, que habían osado criticar al movimiento seudoteológico liberacionista. La relación de nombres era la siguiente: José Joaquín Alemany, José Luis Barbero, Luis Briones, Gilberto Canal,

Victoriano Casas, José María Castillo, Casiano Floristan, José Espeja, Benjamín Forcano, Manuel Fraijo, José Antonio Gimbernat, José Gómez Caffarena, José María González Ruiz, Manuel Guerra, Julio Lois, Eduardo Malvido, Gregorio Ruiz, Juan José Tamayo, Fernándo Urbina, Rufino Velasco, José Vico y Evaristo Villar. Los teólogos de Agustín García Calvo.

Varios teólogos auténticos suelen publicar trabajos llenos de interés en la revista de orientación católica *Sillar*, que ha sustituido desde hace ya años a *Razón y Fe* como guía para los católicos normales en España. En el editorial del numero 19 (julio-setiembre de 1985) *Sillar* criticaba con serena dureza *la obsesión antivaticana* que parece haberse adueñado, morbosamente, de varios ambientes católicos y teológicos de España. Analiza el editorial el despeñamiento de la moda progresista en Holanda y otras partes hacia una extraña alianza con movimientos ajenos a la Iglesia, como los pacifistas, los ecologistas y otros excéntricos. Critica el protagonismo delirante de ciertos teólogos, a los que llama «ideólogos de la contestación eclesial». Es una sana muestra de la reacción que bajo el impulso seguro de Juan Pablo II ya se va conociendo en la Iglesia Católica, después de varias aberraciones del posconcilio, como una plena y esperanzada Restauración, en nada reñida con la hondura cultural y con el progresismo autentico.

En esta línea, un admirable y reciente libro, *España por pensar*, del profesor Olegario González de Cardedal (Universidad de Salamanca, 1985), contiene un capitulo magistral, *Misión y porvenir de la teología española* que por venir de la persona a quien consideramos —junto con el doctor Pozo— como el primer teólogo español de hoy adquiere un valor de orientación tan grande como su carga de esperanza. Después de pasar de forma que creemos excesivamente caritativa y descomprometida por la enumeración de ciertas modas teológicas, entre las que figura la mismísima teología de la liberación (p. 288) el profesor González

de Cardedal expone con lucidez ejemplar la necesidad del entronque de la teología con la tradición y con el magisterio de la única Iglesia que existe, la Iglesia de Cristo, de la que no reniega, como algunos liberacionistas, en su historia, sino que acepta todas sus raíces, y toda su propia comunión histórica. «Con una iglesia —dice— escindida a veces artificialmente entre jerarquías de cúspide y comunidades de base, al teólogo se le propondrán servicios que parecerían obligarle a una ruptura. Sin embargo hay que afirmar que esa ruptura es eclesiológicamente una herejía» (*op. cit.*, p. 295). Insiste a las pocas líneas: «Una disidencia secreta, marchando hacia posiciones que rompen o silencian la comunión con los obispos, es un juego de oportunismo fácil, una ingenuidad personal o una secreta ruptura con la única Iglesia de Cristo». Cree que «al concilio, una vez que ha surtido sus efectos sociales y políticos, es necesario arrancarle y hacer fecundos sus contenidos y posibilidades explícitamente religiosas, tanto teológicas como pastorales». Y señala quienes serán los encargados de tan alta misión: «Semejante tarea no la realizaran teólogos que griten la primera o la ultima teología, sino los que piensen a fondo perdido y a verdad total, sin grandes pretensiones, en silencio de prensa y ecos públicos. Pensar que la eficacia de la modernidad eclesial y de su progresismo pueda ser medida por el eco positivo o negativo que adquiere en cierta prensa, ha sido una mortal y mortífera herejía de los últimos años entre nosotros, que hemos pasado del desprecio de la palabra del otro, especialmente del no creyente, a considerarle como la medida de nuestra verdad y responsabilidad» (*ibíd.*, p. 303).

En este confuso panorama teológico y pastoral, y durante un año especialmente negro de la transición española, 1972, se presentaba oficialmente en el centro logístico español y para todo el mundo la teología de la liberación. Vamos a verlo en fuente directa.

EL ENCUENTRO DE EL ESCORIAL

El Instituto Fe y Secularidad, creación de los jesuitas progresistas en España desde 1967, se había implicado desde el primer momento en el movimiento contestatario español, como vimos, y organizaba la Semana teológica de Deusto a fines de 1969 donde, por boca de Giulio Girardi, se sembraba en España la teología de la liberación. Desde entonces los jesuitas de ese centro establecieron una red de contactos con Iberoamérica, asumieron plenamente al movimiento liberacionista y se convirtieron en sus máximos coordinadores entre América y Europa. Lo hicieron, cuando todas las conexiones —incluida la financiera, a cargo principalmente de las obras del Episcopado alemán en pro del tercer mundo— estuvieron listas, en el encuentro de El Escorial, convocado y dirigido por ellos, y que se celebró entre el 8 y el 15 de julio de 1972 en una residencia religiosa de esa ciudad castellana. Las actas de esta reunión fueron publicadas bajo el titulo *Fe cristiana y cambio social en América Latina* por «Ediciones Sígueme», en Salamanca, 1973. El libro resultó demasiado comprometido, y por eso ha sido descatalogado por la editorial. El encuentro de El Escorial tiene una importancia primordial en la historia de los movimientos liberacionistas. Entre sus estrellas se contó Gustavo Gutiérrez, a quien ese mismo año una de las editoriales de la red logística española, «Sígueme», le publicaba su libro *Teología de la liberación, perspectivas* que hasta el momento había circulado por América en ediciones restringidas de escasa resonancia, y Gonzalo Arroyo, el rebelde jesuita chileno que por entonces acababa, como sabemos, de celebrar la definitiva convocatoria mundial del movimiento Cristianos por el Socialismo. El cardenal López Trujillo afirma, con toda razón, que «el encuentro de El Escorial fue el inicio de esta corriente de la liberación como cuerpo, como organización y movimiento. Fue también la señal de largada a nivel mundial y la experiencia pa-

ra congresos de índole semejante, como los Teólogos del Tercer Mundo, en donde se dan cita, en ambiente ecuménico, los liberacionistas, en estrecha cooperación con Cristianos por el Socialismo, Iglesia popular y exponentes auspiciados por el Consejo Mundial de las Iglesias». Un momento antes había escrito el cardenal: «El lanzamiento a la vez latinoamericano y para España de esta corriente (la TL) fue sin duda el Encuentro de El Escorial. Allí se lanzaron los autores con sus tesis y a decir verdad sembraron la semilla en España, algunas de cuyas editoriales fueron el principal aliado de esta corriente. La situación política española hallaba en estas tesis una rendija de respiro para agitar ideas, sin un compromiso *in situ* a manera de sucedáneo» [A. López Trujillo, *La teología de la liberación, datos para su historia*, «Sillar», 17 (enero-marzo de 1985), p. 26].

El promotor y presentador del encuentro, y su director en la sombra, fue el jesuita vallisoletano *Alfonso Álvarez Bolado*, muy activo como escritor y político antifranquista en aquella época, aunque en la actualidad, según parece, al advertir las aberraciones increíbles del movimiento, parece haberlo abandonado. Recaba para Fe y Secularidad la iniciativa y la responsabilidad de la organización. Inserta esta reunión en las Semanas de Misionología de Berriz, concebidas, en cuanto al apoyo de Fe y Secularidad, «desde 1969». Dentro de esta serie —en la que evidentemente se ha producido una ruptura— la reunión de El Escorial seria la Semana XX. Desde el verano de 1971 se asoció a la organización del encuentro «el recién constituido CIDSE español» cuyo obispo-presidente colaboró de lleno. Revela parcialmente Álvarez Bolado las fuentes de financiación del encuentro, cuyos gastos, para reunir y alojar a unos 450 participantes, hubieron de ser muy elevados, la organización del Episcopado alemán ADVENIAT aporto una tercera parte de los gastos, concretamente la mitad de los gastos de desplazamiento de los ponentes. «Una persona que desea por modestia permanecer anónima nos

facilitó mediante un préstamo de condiciones generosísimas la liquidez necesaria para toda la operación». Los religiosos de los Sagrados Corazones facilitaron a la empresa su colegio escurialense.

Alfonso Álvarez Bolado, que como todos los jesuitas participantes en el encuentro oculta cuidadosamente sus siglas S.J. en las actas, empieza por negar —falsamente— «toda vinculación del encuentro de El Escorial con la eclosión chilena de Cristianos por el Socialismo», estaba en El Escorial el promotor de este movimiento para desmentirle sin más. Entre los fines del encuentro su promotor señalaba «preparar el fuerte contingente de religiosos, sacerdotes y laicos españoles que acuden a prestar servicio en América Latina». Se trataba, por tanto, de montar un seminario para el adoctrinamiento liberacionista de los futuros misioneros. Se trataba también de analizar la problemática del desarrollismo y «las nuevas teorías sobre liberación y dependencia». De nuevo con falsedad objetiva declara el promotor que «las jornadas no fueron concebidas como plataforma de lanzamiento para ninguna ideología» y —ahora con verdad— que todos los ponentes menos dos fueron iberoamericanos. Trata luego de explicar, inútilmente su partidismo: «Éramos, pues, conscientes de que el equipo reunido no representaba todas las opciones existentes en la Iglesia latinoamericana, sino una familia de opciones, calificada por una opción prosocialista, desde los socialismos ideológicamente marxistas al populismo argentino en esta nueva fase más socialista» y con el añadido de la democracia cristiana (FC, p. 14). Y sigue con otra falsedad monumental «Nunca fue nuestro propósito hacer un encuentro de los hombres de la teología de la liberación. Ante la lista de participantes le salió a Fe y Secularidad el propósito al revés.

Gustavo Gutiérrez, según Álvarez Bolado, «provocó en El Escorial la intensa convivencia de una experiencia espiritual nueva tenida en común. Le calificó como el plasmador, el formulador

de las intuiciones fundamentales de la TL. Y reconoció: «Esa opción radical parece ser para Gustavo Gutiérrez la opción socialista, entendida como inspirada por lo que el modelo marxista tiene de ciencia». Reconoce Álvarez Bolado que «la ponencia de Gustavo representó el polo referencial». Es decir que la referencia principal para el encuentro fue el marxismo teológico proclamado allí por Gutiérrez.

Rolando Ames Cobian, peruano de 33 años, licenciado en Lovaina, jefe del área de estudios políticos en la Universidad de Lima, estudio los factores económicos y las fuerzas políticas en el proceso de liberación. Su tesis es que actualmente hay «una contradicción fundamental» entre «la dinámica del capitalismo» y «las necesidades humanas elementales de las clases populares latinoamericanas» para concluir que «la propia experiencia histórica va perfilando un contenido socialista al proceso de liberación latinoamericana» (FC, p. 53). El teólogo seglar argentino *Enrique D. Dussel* habla sobre la historia de la fe cristiana y el cambio social. Definió a Bartolomé de las Casas —no sin cierto deje anacrónico— como profeta y teólogo de la liberación. Afirmo que «el mundo indio también tenía su sentido, un sentido humano, teológico, profundo» aunque no aclaró si en ese sentido teológico se incluían el totalitarismo incaico y los sacrificios humanos rituales de los aztecas. Y confesó (FC, p. 45): «El ateísmo (marxista) del Dios de Hegel y el rechazo de la idolatría del dinero es una autentica propedéutica a la teología cristiana contemporánea».

El teólogo de origen belga *Joseph Comblin* enmarcó históricamente a los movimientos de liberación, y adelantó la tesis-proyecto de que esos movimientos utilizan al marxismo como elemento de análisis, no como credo político (FC p. 117). «Nunca se ha podido —dijo— tan bien como en América Latina colocar la doctrina marxista al servicio de movimientos no marxistas». Para él los inspiradores marxistas del liberacionismo son los mar-

xistas heterodoxos y trotskistas de la *Monthly Review*, como Sweezy y A. Gunder Frank. «Todos los marxistas criollos de valor —dice— son independientes y ante todo antiimperialistas», pero aduce un mal ejemplo, la chilena Marta Harnecker, autora de un manual de marxismo ortodoxo patrocinado por la propaganda soviética mundial. Cree que la toma del poder por Castro en Cuba es «un hecho decisivo» en la historia de la liberación y da la clave del liberacionismo como táctica: «El marxismo se vive en la práctica antes de formularse teóricamente, aunque la teoría sigue necesariamente a la práctica» (FC, p. 120). Reconoce que «desde 1962 los movimientos cristianos se dejan de doctrina social de la iglesia y adoptan la revolución, a partir de Moumer».

Aldo J. Buntig, argentino, de 31 años perteneciente al movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo cita elogiosamente al «Che» Guevara, afirma que «los cristianos deben optar definitivamente por la revolución» y reproduce una felicitación de Fidel Castro a los movimientos revolucionarlos en el seno del cristianismo. Define la liberación como «incorporación dinámica del catolicismo en el proceso revolucionario que protagonizan nuestros pueblos oprimidos» (FC, p. 132). Y concibe esa incorporación como «opción cultural básica» (p. 150).

Segundo Galilea, enlace mexicano (aunque nació en Chile) entre los movimientos de liberación y el movimiento estratégico IDO-C, alumbrado por la agencia soviética PAX, dedica su ponencia a la demolición de las manifestaciones de la religiosidad popular, como sacralizadoras del *statu quo*, e identifica a la secularización con la política liberacionista, cuando realmente es un neoclericalismo radical (FC, p. 153).

Renato Poblete, conectado con el centro del IDO-C en Cuernavaca México, y profesor en la Universidad Católica de Chile, habló sobre las formas especificas del proceso latinoamericano de secularización. El pastor evangélico José Miguez Bonino, de Ar-

gentina, identificó el mensaje protestante con la democracia y manifestó que los protestantes liberacionistas dejan la decisión política al individuo, según la tradición de la Reforma (FC, p. 188).

El jesuita uruguayo *Juan Luis Segundo*, uno de los teólogos más radicales de la liberación, provocó uno de los momentos de mayor ridículo objetivo en el encuentro de El Escorial, que no encontró sin embargo entre los reunidos la menor crítica. Dijo que «en América Latina estamos frente a una tarea impostergable con respecto a la liberación, o sea, la desideologización de la fe cristiana» (FC, p. 203). Atribuye falsamente a Medellín la oficialización del compromiso político de los cristianos en Iberoamérica, y luego propone una actualización histórica de los sacramentos y de la gracia. Es una propuesta delirante, grotesca, ante la que nadie expuso en El Escorial, de acuerdo con las actas, la más mínima reflexión crítica, el más mínimo escape al ridículo. Pide el padre Segundo, uno de los teólogos capitales de la liberación, que al exorcizar en el bautismo se nombre expresamente al demonio histórico que se quiere arrojar del alma del niño. Por ejemplo así: «Sal, espíritu inmundo del capitalismo, de este niño, para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más» (FC, p. 208). Esto para los niños pobres, porque para los niños ricos habría que decir «Sal, espíritu inmundo del lucro». El padre Segundo pide luego que en vez de «gracia» no se diga «regalo de Dios» sino «camino al socialismo», y propone otra traducción «histórica» del término teológico *gracia*, unidad popular Rechaza, desde luego, la unidad de los cristianos, y define así a Dios: «Dios es para el hombre la imagen de su propia realización» (FC, p. 211). La intervención de Juan Luis Segundo, S.J., marca el punto de máxima degradación en el encuentro de El Escorial, y a la sombra de Felipe II constituye una autentica vergüenza histórica para cualquier cristiano que esté en sus cabales. Desde los promotores de *Don Carlo* has-

ta los epígonos de Guillermo de Orange pasando por los liberacionistas, muchas gentes parecen empeñadas en profanar la tumba de Felipe II en los últimos tiempos.

En otra sección previa de este libro, dedicada al desenmascaramiento de la teología de la liberación, adujimos ya dos textos clave de *Gustavo Gutiérrez* en El Escorial, donde mostraba la facies marxista de su pensamiento teológico. No repetiremos aquí tales textos, pero sí debemos subrayar que Gutiérrez definió en su ponencia de El Escorial a la teología de la liberación como «inteligencia de la fe desde la praxis liberadora» (FC, p. 232). Insiste poco más abajo: «Aquellos que han optado por un compromiso liberador, experimentan lo político como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano». Su interpretación del precepto evangélico sobre amar a los enemigos es, además de anticristiana, ridícula: «El Evangelio nos manda amar a los enemigos en el contexto político de América Latina, eso implica reconocer que se tienen enemigos de clase y que hay que combatirlos» (FC p. 236). Es decir que amar a los enemigos debe interpretarse como combatir a los enemigos, exactamente al revés. Y este teólogo fue, como hemos dicho, la principal estrella en el encuentro de El Escorial.

El jesuita argentino *Juan Carlos Scannone*, que como los demás participantes en el encuentro oculta su condición de miembro de la Compañía de Jesús, reconoce, en una ponencia por lo demás insulsa: «El análisis político de donde surgió el lenguaje de la liberación en Latinoamérica está fuertemente influido por el uso del instrumento socioanalítico del marxismo». Ya veremos que no es así que el marxismo usado por los liberadores es una versión extractada y barata, pero no está mal que ellos mismos lo reconozcan en su encuentro primordial (FC, p. 251). Scannone, formado en Munich y en Innsbruck, era en aquel momento decano de la Facultad de Filosofía en la Universidad de San Salvador.

Pese a grandes esfuerzos para incluir en la nomina de ponentes del encuentro de El Escorial a varios obispos, los organizadores solo pudieron atraer a un prelado liberacionista brasileño, monseñor *Candido Padin*, como coartada para sus aberraciones. Este benedictino de São Paulo que había sido nombrado por Juan XXIII auxiliar de Río y consiliario nacional de la Acción Católica, a cuya desintegración contribuyó por sus indecisiones, comunicó una ponencia utópica en la que se pedía un «órgano universal» para «enjuiciar la dignidad humana universal, no en función de los partidos nacionales» (FC, p. 411). Nadie le hizo el menor caso, estaba en El Escorral para otra cosa.

El jesuita chileno *Gonzalo Arroyo*, que como dijimos venía de presentar en Santiago con ámbito y resonancia mundial el movimiento de génesis allendista-castrista Cristianos por el Socialismo, ocultó en El Escorial, como todos sus compañeros de Orden, su condición de jesuita, pero se presentó como secretario general del movimiento fundado por él y también del movimiento de acción sindical. Atacó al desarrollismo como inviable desde el punto de vista económico, pero nunca dijo que esa inviabilidad dependía sobre todo de la incapacidad de las clases dirigentes iberoamericanas y de la vagancia generalizada en el continente, frente al ejemplo de desarrollo positivo y victorioso que ya empezaban a cultivar vanos países de Oriente fuera de la órbita soviética. Cito comprensivamente al sociólogo marxista A. Gunder Frank: «El camino que conduce al desarrollo económico y al progreso social debe pasar por la revolución armada que conduce al socialismo» (FC, p. 319). El marxista radical y teólogo converso al protestantismo *Hugo Asmann* dirigió en El Escorial un seminario en que exigió la participación de los cristianos chilenos en el movimiento marxista de la Unidad Popular (FC, p. 341). Y reclamó una aceptación plena del marxismo integral por los cristianos en marcha: «No parece posible aceptar el materialismo histórico rechazando al mismo tiempo el materialismo

dialéctico. Teóricamente constituyen una unidad perfecta» (FC, p. 341).

El epilogo de las actas de El Escorial se encomienda al precursor y cofundador del liberacionismo, *Guilio Girardi*, a quien se denomina *Jules*, sin duda para desorientar a la Policía española, que no venteó, al menos no nos consta, la gravedad de las tesis que se estaban proponiendo en El Escorial durante un año agónico para el régimen de Flanco, 1972. Girardi publica en esas actas un aburridísimo y farragoso poema titulado *Confianza* y *liberación* en el que decía:

«Confiar en los pobres es creer en las virtualidades liberadoras, en su potencial revolucionario».

«Es creer en la fuerza y en el destino histórico liberador de sus clases».

«Es tomar partido por ellos sin ambigüedades en la lucha de clases».

«Escoger a los pobres es denunciar el pecado histórico de la Iglesia, aliada con los ricos y los poderosos».

Terminaba así el increíble encuentro de El Escorial. El clero y los religiosos españoles habían encontrado allí el camino de un nuevo clericalismo, la posibilidad de una nueva vía hacia el poder. Era la anticruzada, el clericalismo contradictorio de la secularización, la manía de volver del revés en el siglo XX la evangelización española de América.

CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO EN ESPAÑA

Decíamos que entre los movimientos liberacionistas, comunidades de base son la masa organizada con tendencia a la Iglesia Popular contrapuesta cada vez más a la Iglesia institucional, teología de la liberación es la superestructura ideológica, la teoría exigida por la praxis pastoral revolucionaría, y Cristianos por el

Socialismo es el conjunto de cuadros militantes para articular al movimiento liberacionista y transformar la sociedad en sentido cristiano-marxista. Vimos en un capitulo anterior cómo había nacido Cristianos por el Socialismo, con vocación de movimiento mundial, en el Chile de Allende entre los años 1971 y 1972, bajo el patrocino simultaneo del dictador cubano, Fidel Castro. Cristianos por el Socialismo es un movimiento clerical, aun con participación de laicos, clérigos son quienes le idearon y lanzaron en Chile, clérigos quienes le trasplantaron, al año siguiente, 1973, a España. Este trasplante español se logró y anunció en el encuentro de Calafell, Barcelona, en marzo de 1973, aunque para desorientar a la Policía española (que no prestó excesiva atención al caso) el documento base se presentó como *documento de Ávila* redactado en enero de ese mismo año.

Allí, en Calafell, estaban los tres José María del neoclericalismo revolucionario de izquierdas en España, los portavoces del nuevo constantinismo rojo, José María de Llanos S.J., ahora comunista, antiguo fascista y director espiritual fascista de la juventud universitaria madrileña en la posguerra civil, el antiguo totalitario, ahora ya marxista y votante futuro del PCE, José María Díez Alegría, exclaustrado y luego expulsado de la Compañía de Jesús, en la que había desempeñado importantes cargos de confianza en la formación de los jesuitas jóvenes y llego a ser profesor en la Universidad Gregoriana, y el canónigo socialista y *dilettante* revolucionario, José María González Ruiz. Allí estaba el cristiano comunista Alfonso Carlos Comín, líder de Bandera Roja, adaptador de Mounier en España, que pronto se pasaría con armas y bagajes al PCE. Allí representantes de la ORT, de la USO, del PCE y socialistas no adscritos. Aunque los promotores del encuentro serían los comunistas catalanes cristianos del jesuita, con residencia en Barcelona, Juan García Nieto, cuyo fichaje más importante sería su hermano en religión J. I. González Faus, uno de los autores más prolíficos en el liberacionismo.

Cristianos por el Socialismo nacía en España no solamente marxista, sino vinculado al partido comunista, como puede verse en la relación de nombres citados dominada por los militantes del PCE. Quedaron encargados de la organización el jesuita García Nieto y el publicista Comín en Barcelona, Alberto Vidal y Rafael Aguirre en el País Vasco, Félix Galindo en Andalucía, José Sánchez en Madrid (*cfr.* Reyes Mate, *El País*, 18-XII-81, p. 37). La nueva organización montó varios números espectaculares en aquella época, como la ocupación de la Nunciatura en Madrid, noviembre de 1973, o el encierro en el seminario de la capital, «de donde pasaron a la cárcel» como recuerda Mate, miembro de CPS y jefe del gabinete, desde 1982, del ministro marxista José María Maravall.

El documento programático de Calafell dice en su punto 3: «Cada día somos más los cristianos que adoptamos una clara opción socialista y que lo hacemos no precisamente adoptando posiciones de mera colaboración o como compañeros de viaje, sino como simples y verdaderos militantes en las organizaciones de clase marxistas». «Nuestra fe —afirmaba el vital punto 26— no tiene sentido si no se vive en la historia de un pueblo en marcha y dentro de una realidad de lucha de clases, que necesariamente comporta una llamada apremiante a la militancia política». El punto 27 profería el siguiente disparate: «Constatamos en primer lugar que la convergencia fe cristiana compromiso revolucionario se encuentra precisamente en la raíz misma del mensaje evangélico, y que en definitiva se expresa en una esperanza la historia de la liberación». En el punto 29 se explica la adopción del marxismo: «Y es aquí donde el marxismo nos ha ayudado a comprender con profundidad científica la tarea histórica de la liberación y a optar por el único camino posible para nosotros en las actuales circunstancias, la opción socialista como única alternativa para hacer eficaz la exigencia liberadora del Evangelio». En el punto 35, «nuestro compromiso revolucio-

nario nos hace comprender también que la lucha de clases pasa por la misma Iglesia, descubriendo así la trampa que se esconde en la proclamación de la unidad en el nombre de la fe» Para CPS el mandato evangélico «Para que todos sean unos» es sencillamente una trampa. Y por fin, en el punto 54: «Los cristianos que estamos comprometidos en una lucha marxista-revolucionaria proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de la propia Iglesia».

El promotor del encuentro de Calafell, el jesuita Juan García Nieto, afirma que el documento original de Cristianos por el Socialismo en Chile «pretendía recoger la experiencia teológica de la Teología de la Liberación articulada con las diversas formas de luchas populares», frase preciosa para mostrar la conexión de los tres movimientos liberacionistas. Continúa: «Luego vino el *golpe* (de Chile), la represión en todo el Cono Sur. También la dispersión y para muchos el exilio. Sectores cristianos de Europa y también de Canadá y Estados Unidos se habían sentido fuertemente interpelados por la aportación teológica que nos llegaba de América Latina. En diversos países europeos se constituyen movimientos de *Cristianos por el Socialismo, Comunidades Populares*. Con el intento de coordinar estas experiencias se constituyó en París (1974) el Centro Ecuménico de Enlaces Internacionales (COELI)» [J. García Nieto, *Cristianos en las luchas populares de liberación*, «Iglesia Viva 109» (1984), p. 89 y ss.].

Ya por iniciativa del COELI se convoco un encuentro internacional de Cristianos por el Socialismo en Quebec, Canadá, en abril de 1975 (fecha del documento, el encuentro es del mes de marzo). «A partir de entonces —prosigue García Nieto— se establecieron contactos con experiencias similares de otros continentes, sobre todo África del Sur, Filipinas, India, Corea, Oriente Medio, etc. Poco a poco fue madurando la idea de convocar una

asamblea mundial más representativa, a fin de valorar la evolución de las distintas formas de participación cristiana en los movimientos de liberación en el contexto de la actual estrategia imperialista y de crisis, y sobre todo para analizar la evolución de la propia teología de la liberación y de los diversos movimientos cristianos, como Cristianos por el Socialismo, Comunidades Populares, etc».. En diciembre de 1980 se tuvo en Bélgica una reunión preparatoria para el montaje de esa Asamblea mundial que, como veremos, se celebro por fin en Barcelona en 1984.

El II Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo se celebró, por tanto, en Quebec, y su documento lleva fecha de 13 de abril de 1975 En él se destaca el «constante aumento del movimiento-corriente Cristianos por el Socialismo en todo el mundo». No pretende constituir un partido político cristiano sino insertarse en el movimiento obrero mundial, que se reconoce como único. Afirma el documento que después de Chile el movimiento C. P. S. cobró primero auge en España, y luego en todo el mundo. La respuesta de C. P. S. al imperialismo se refiere exclusivamente al imperialismo USA, ni una palabra sobre el imperialismo soviético: «Se constata la importancia que tiene el marxismo en esta tarea de reformulación de la inteligencia y de la práctica de la fe. Surge así una teología militante». Un punto esencial del documento se refiere al nacimiento de una «Iglesia popular» que de una nueva forma a las iglesias «que tienen su origen en el subversivo de Nazaret». «Se constata —afirma el resumen de prensa del documento— que una forma de Iglesia en verdad nueva solo podrá desarrollarse plenamente dentro de una sociedad que haya quebrado las relaciones estructurales de la dominación, instaurando las condiciones objetivas de la libertad y de la justicia, que solo se darán en la sociedad socialista. Y que ya se dan, por supuesto, en la sociedad socialista de la Unión Soviética o de Vietnam o de Afganistán o de Cuba y Nicaragua, países —los cuatro primeros— sobre los que no hay una

sola línea en el documento de Quebec. El documento es, por otra parte, un alegato contra las empresas multinacionales. El documento de Quebec es valioso para demostrar una vez más las raíces, métodos y objetivos comunes de los tres movimientos liberacionistas, que no son más que tres frentes del mismo movimiento.

En marzo de 1975 Cristianos por el Socialismo (sección española) comunicaba un informe sobre la situación de España. Estudiaban la dependencia española del imperialismo USA, resaltaban el papel del partido comunista en sus diversas agencias españolas, en los momentos de transición que vivía España en vísperas de la muerte de Franco, y afirmaban que el PCE era el partido obrero que más capacidad de convocatoria poseía en aquellos momentos, contra la realidad que en 1977 se mostraría en las primeras elecciones generales de la democracia. Afirmaba el informe que «frente a los partidos comunistas se dan también las diversas formaciones socialistas clásicas, vinculadas en distinto grado a las socialdemocracias europeas, pero con poco arraigo en las masas y que lógicamente están en contra de un sindicalismo unitario», clara demostración de que Cristianos por el Socialismo era la cara cristiana del comunismo español, y no del socialismo. Exalta el documento el impacto de la Junta Democrática, creación del PCE en 1974, rechaza el intento de la democracia cristiana, y de la «Iglesia centrista», y destaca el papel de la «nueva Iglesia del Pueblo caracterizada por la aparición de Comunidades Populares, y la celebración de actos como la Asamblea Cristiana de Vallecas y las Asambleas de Comunidades populares en Barcelona y Portugalete (Bilbao), la de Valencia, las Comunidades rurales y urbanas de Zaragoza C. P. S., en su análisis de la coyuntura española, alaba la aproximación de algunos obispos —Iniesta, Oses— pero critica el «progresismo» engañoso (es decir, no suficientemente marxista) de otros, como Yanes y Setién. Endosa en cambio, con entusiasmo, la cálida aco-

gida que hacen a C. P. S. los partidos comunistas españoles, el PSUC en su declaración de *Treball* (18 de marzo de 1975) que reconoce a los cristianos comunistas «una notable aportación para el avance de la teoría y de la practica marxista», el PCE en su declaración del Comité Central publicada en *Mundo Obrero* del día siguiente, en que el PCE «asume la presencia de los comunistas cristianos y su promoción a los diversos órganos de dirección del partido». La siguiente explicación histórica del PCE no tiene desperdicio: «El encuentro entre fuerzas que tienen su raíz en el primer movimiento igualitario conocido por la Humanidad, el cristianismo y el socialismo científico moderno, es un hecho de importancia histórica que viene a reforzar el frente de la lucha de clases y a abrir perspectivas más claras de victoria de los oprimidos».

Ya tenemos, pues, a los Cristianos por el Socialismo instalados plenamente dentro de la militancia comunista en España. El 7 de junio de 1975 C. P. S. emitió un nuevo documento de trabajo (que como los anteriores fue captado y distribuido a sus suscriptores por la agencia «Europa Press» en España) en el que se resumía el objetivo del movimiento: «Desbloquear ideológicamente a los cristianos y hacer posible, por tanto, su inserción en la militancia popular y revolucionaria».

En setiembre de 1975 se celebró el II Encuentro de C. P. S. en España con un documento techado falsamente en Burgos, en el que se protestaba contra las penas de muerte, contra la violencia institucionalizada del Estado y contra una declaración de los obispos españoles. La muerte de Franco estaba próxima y la actividad de C. P. S. se corresponde exactamente con la nerviosa actividad del PCE, convencido de que las masas trabajadoras españolas iban a seguirle en masa. C. P. S. comunica un nuevo documento en octubre de 1975, en que insiste de nuevo en su objetivo primordial: «La lucha ideológica en y desde la Iglesia y en el campo específico de la religión, para ir consiguiendo el des-

bloqueo de los cristianos y su movilización hacia frentes de militancia marxista». Por último el 20 de noviembre de 1975 C. P. S. inspiró en Madrid —el día de la muerte de Franco— una reunión de «representantes de comunidades cristianas, movimientos apostólicos, parroquias e instituciones eclesiales» —sin concretar nada— desde la que se dirigió a los obispos un escrito en que se exigía que la Iglesia no legitimase una transición por vía de reforma sino que se instalase en la ruptura plena con la situación política: «Por todo ello —decían los cristianos comunistas— pedimos a la Jerarquía que se abstenga de aparecer en las solemnidades de la proclamación de don Juan Carlos. Todo lo que hasta ahora se viene afirmando sobre la pretendida mentalidad democrática de don Juan Carlos carece de pruebas efectivas».

Cristianos por el Socialismo actuaba pues, en la transición, como la agencia cristiana del PCE, los mismos líderes, los mismos objetivos, las mismas consignas. Por eso resulta natural la reacción de los obispos más avisados sobre C. P. S.: «Hubo en el año 1976 —dice Reyes Mate— un primer encuentro entre cuatro cristianos por el socialismo y cuatro obispos: Díaz Merchán, Dorado, Roca y Yanes. Tras cuatro horas de discusión, Elías Yanes, que no paro de tomar notas, entendía las honradas motivaciones de C. P. S. pero hizo este resumen: "Esto es un montaje de los comunistas. Y los comunistas españoles obedecen a Moscú, que no está por la democracia ni por la libertad". Allí se acabo la sesión» (R. Mate, *El País*, 18-XI-81, p. 37). Monseñor Yanes tenía, desde luego, toda la razón.

En 1977 se celebraron las primeras elecciones generales y C. P. S., como el PCE, se llevó un gran chasco, el pueblo español rechazaba de plano al partido comunista como opción mayoritaria y en cambio endosaba al PSOE como principal partido de la oposición. Entonces tanto el PCE como el movimiento C. P. S. iniciaron una nueva táctica la infiltración marxista radical en el PSOE. Cristianos por el Socialismo se convirtió en uno de los

principales cauces subterráneos para la infiltración del PCE en el socialismo español rampante. El éxito de tal operación se ha visto en 1982, al formar el ministro marxista de Educación, José María Maravall, su equipo dominado por C. P. S., su jefe de gabinete Reyes Mate, su secretaria de Estado para Universidades Carmina Virgili. En las elecciones electorales de 1984 en toda España se vio claramente la conjunción PCE-PSOE, lograda en buena parte gracias a C. P. S. El candidato C. P. S. al rectorado de Madrid, profesor Fernández Rañada, combinó sus esfuerzos con los del candidato «tapado» del PSOE, profesor Pérez Prendes, de la Asociación de Propagandistas, contra el candidato del centro-derecha Amador Schuller, mientras el candidato comunista, profesor Gil Novales, trataba de cooperar a la maniobra del Ministerio de Educación, que fracasó de plano ante la unión del centro derecha. Los jesuitas de la Casa de Escritores apoyaron la maniobra Pérez-Prendes, que no anduvo lejos de hundir a la candidatura del centro-derecha, como pretendía la secretaria de Estado de Universidades. En este importante momento universitario español, se puso de manifiesto el progreso que había hecho dentro del PSOE la línea C. P. S. que al principio de la transición apoyaba abiertamente al PCE. (Experiencias del autor en las elecciones universitarias de 1984).

El lamentable fracaso del PCE en las dos primeras elecciones generales, y la crisis del comunismo español que le ha puesto al borde de la desintegración, afectaron profundamente a C. P. S., que en su V encuentro nacional, celebrado en Zaragoza en noviembre de 1981, llegó a plantearse su propia razón de ser en un contexto democrático. De momento su nueva razón de ser ya estaba definida, aunque no se debatió en ese congreso la infiltración en el PSOE dominante entonces en la oposición, y pronto en el Poder. Pero aunque los sectores universitarios, y algunos políticos, cumplían eficazmente esa consigna, el movimiento como tal parecía mortecino. Para revitalizarle, los mismos promo-

tores del encuentro primordial de 1973 —los jesuitas marxistas de Barcelona— organizaron en esa ciudad la Asamblea Mundial de Cristianos en las Luchas Populares de Liberación, que se celebró del 2 al 8 de enero de 1984 (Documentación en el citado artículo de J. García Nieto en *Iglesia Viva*, 1984).

Acudieron a Barcelona ciento veinte representantes de treinta países. Entre ellos varios grandes del liberacionismo: Giulio Girardi, el teólogo protestante francés G. Casalis, el jesuita chileno hoy exiliado Gonzalo Arroyo, el teólogo chileno también exiliado Pablo Richard, G. Dietrich de la India, los liberacionistas españoles J. A. Gimbernat y J. I. González Faus, fray Betto de Brasil, J. Fraser de Escocia, Fr. Houtart de Bélgica. «En cierta medida —reconoce el promotor— esta Asamblea Mundial ha sido una continuación de lo que al inicio de la década de los setenta se comenzó en Santiago de Chile durante la época de la Unidad Popular». Richard y Arroyo plantearon las cuestiones fundamentales, junto con Girardi, quien dirigió a la Asamblea una preguntareto: «¿Continua siendo el marxismo una fuente de inspiración y un método de análisis valido de la realidad actual?».

En el documento final se «explica» la falta de críticas de la Asamblea al bloque socialista: «Ante la amenaza mortal del *imperialismo real* una crítica al socialismo seria dar armas a los enemigos y desalentar a muchos cristianos en la lucha por la vida».

La Asamblea formuló una clara respuesta a la pregunta básica de Giulio Girardi, como ya hemos anticipado.

En el «combate por el socialismo, el marxismo, a pesar de la crisis que atraviesa, continua siendo una teoría fecunda para el análisis de nuestra sociedad *y para la elaboración de nuestra estrategia*». Una declaración capital, que demuestra la vigencia, en nuestros días, de la amenaza histórica liberacionista. Confirmada, por otra parte, por la presencia de Cristianos por el Socialis-

mo en dos números-encuesta seguidos de la revista liberacionista de los Claretianos rebeldes españoles, *Misión abierta*, el numero 2 y el numero 3 de abril y junio de 1984. Recientemente C. P. S. ha iniciado la publicación de una revista portavoz, que confirma su trayectoria revolucionaria.

LA INFRAESTRUCTURA ESPAÑOLA DE LA LIBERACIÓN

En los capítulos y secciones que anteceden habrá comprobado ya el lector la presencia constante y tenaz de un sector de la Compañía de Jesús, sobre todo español, en la génesis, trasplante y desarrollo de los movimientos liberacionistas. Este hecho, negado vanamente por encubridores como el sacerdote y publicista José Luis Martín Descalzo, es tan grave y decisivo que vamos a dedicar toda una parte de nuestro trabajo a las consecuencias liberacionistas de la crisis general de la Compañía de Jesús, muy visible ya desde 1965, el año final del Concilio Vaticano II en que se produce también con motivo de la Congregación General XXXI de los jesuitas, el solemne mandato papal de lucha contra el ateísmo marxista, que el sector progresista de la Compañía interpretó inmediata e indebidamente como incorporación al liberacionismo. Esta decisión de los jesuitas progresistas en que tienen parte esencial los jesuitas españoles, es la clave para comprender la crisis general de la Compañía de Jesús, como estudiaremos a fondo en el capítulo correspondiente pero también es la clave para comprender el establecimiento en España de un centro logístico clerical en favor de los movimientos liberacionistas, del que hasta ahora tenemos varias pruebas palpables como el montaje de la Semana de Deusto y del Encuentro del Escorial, organizados por los jesuitas españoles en 1969 y en 1972, el trasplante a España de la teología progresista alemana y sus conexiones marxistas, como hemos comprobado en los encuentros —

organizados por los jesuitas españoles— de *Dios y la ciudad* y *En favor de Bloch*, las numerosas conexiones españolas de los movimientos liberacionistas radicales como el lanzamiento de Cristianos por el Socialismo en España inmediatamente después de su nacimiento en Chile, y los contactos permanentes en España de los liberacionistas de Europa y América.

Una red de revistas y editoriales

Esta decisión liberacionista de los jesuitas españoles tiene lugar más o menos entre 1965 y 1967, fecha de la creación del centro Fe y Secularidad en Madrid, cuyo primer animador fue el padre Alfonso Álvarez Bolado, que después parece haberse retirado del movimiento, al comprobar sus excesos y su degradación, y junto a él jesuitas progresistas ultras como el doctor José Gómez Caffarena y el hoy ex jesuita socialista Gimbernat, miembro de una familia que ha sido utilísima al socialismo español como apoyo religioso e intelectual. El centro Fe y Secularidad ha operado en conexión con la Universidad Pontificia Comillas, trasladada por los jesuitas a Madrid desde su venerable enclave santanderino, y que en los últimos años parece haber actuado —en parte— desde su sede próxima a la capital de España como foco de duda y agitación más bien que como luminar científico. El centro Fe y Secularidad, que hoy parece atravesar una tase de desconcierto y decadencia, quizá porque algunos de sus miembros han desertado de la vida religiosa, y porque el centro como tal, muy experto en trabajos de demolición, no parece haber sido capaz de generar alternativas cristianas de signo positivo —como habían hecho los jesuitas españoles tan eficazmente en la primera mitad de este siglo— ha ejercido una honda influencia negativa en la Iglesia de España y de América con su abierta adscripción a las modas teológicas y en especial al liberacionismo, con graves repercusiones en el resto del clero regular y secular español.

Algunos centros antiguos de apostolado de los jesuitas españoles se han reconvertido a partir de la fecha de la decisión liberacionista en centros de apoyo al liberacionismo. Entre ellos debemos destacar los siguientes, que forman parte de manera destacada de la infraestructura española de la liberación:

La revista de orientación cristiana *Razón y Fe*, que había sido siempre guía segura de los católicos españoles para la interpretación auténtica de las directrices del magisterio, ha caído en un *dilettantismo* cultural que en ocasiones resbala incluso en la tentación hortera, y ahora, para grave escándalo de los católicos, se permite criticar sistemáticamente las decisiones pontificias en puntos graves de la fe, y asumir una actitud contestataria realmente insólita. Véase por ejemplo el editorial —realmente impúdico— que publico *Razón* y *Fe* en plena polémica sobre el *documento Ratzinger* de 1984, con el título, ya de por si sugestivo, *Roma* y *la teología de la liberación, una larga distancia*, que reproducimos en su momento y que provocó grave escándalo en el pueblo católico español al ver a la revista oficiosa de los jesuitas atacando, y no defendiendo, a Roma. En el número de enero de 1985 *Razón y Fe* publica un editorial sobre el hambre en el Tercer Mundo que revela abismos de ignorancia y de ingenuidad en política económica mundial, presenta una interpretación subjetiva y acrítica sobre el Concilio Vaticano II con el cinismo adicional de identificar la visión del Concilio de la Compañía de Jesús con la del Papa, cuando todo el mundo conoce las profundas divergencias, que demostraremos documentalmente. José Gómez Caffarena diserta sobre las raíces culturales de la increencia sin la menor autocrítica del daño que actitudes ultraprogresistas como la suya han podido hacer a la fe de los españoles; se trata, como hemos dicho, de uno de los principales mentores del centro Fe y Secularidad. Manuel Gesten a traza un panorama manipulado sobre la evolución de la teología española, que ya hemos comentado, y José Antonio Estrada estudia un problema capital,

los cristianos en Nicaragua, que trata de situarse en una ambigua objetividad, completamente rota en favor del sandinismo por su compañero Ricart en el articulo siguiente. El numero se cierra con un problema muy propio de una revista de los jesuitas: el regreso de Tarzan de los Monos a las pantallas. Basta con el comentario a un solo número, porque el análisis de contenido de una serie de *Razón y Fe* resultaría algo intermedio entre lo pavoroso y lo lamentable.

La editorial de los jesuitas en Bilbao, «El Mensajero del Corazón de Jesús», ha eliminado, naturalmente, al Corazón de Jesús, lo que le permite editar, entre otras genialidades de su catalogo, las actas del encuentro cristiano marxista de Deusto y la tristísima *Introducción a la Historia* del profesor socialista Santos Juliá Díaz, asesor principal del ministro marxista Maravall, el libro es una pretenciosa aplicación histórica del marxismo barato (2ª ed., 1983), que no merece mayor comentario, como no sea su inclusión en una editorial que se dice católica. «Sal Terrae», la editorial de los jesuitas en Santander, se ha convertido en una de las principales plataformas del liberacionismo en España y América. Es la editora de las obras de Leonardo Boff en castellano, y la que perpetro el fraude de ocultar el famoso capítulo VIII de *Iglesia: carisma y poder* para presentar como moderado al teólogo radical-marxista brasileño, es la que tergiversó la polémica entre los jesuitas Urena y Faus al impedir al primero la respuesta que merecía el segundo; es por tanto una editorial que ya exhibe en su historial liberacionista dos muestras tremendas de juego sucio. Publica con frecuencia los libros superficiales y partidistas de J. I. González Faus, los de Jon Sobrino, y el ultimo de Ignacio Ellacuría, «Ediciones Cristiandad», también en la órbita de los jesuitas en Madrid, lanzó en 1974 *Dios y la ciudad*, evangelio de la teología progresista para España, y se ha permitido editar en 1985 una alienante respuesta del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo al cardenal Ratzinger «Sígueme», la editorial de los ope-

rarios diocesanos en Salamanca, es uno de los más antiguos y tenaces portavoces del liberacionismo en España y en América. Editó al comenzar los años setenta los libros cristiano-marxistas de Girardi, las actas del encuentro del Escorial, luego es la editora española de Gustavo Gutiérrez, de quien ha publicado, en ediciones múltiples, *Teología de la liberación* y *La fuerza histórica de los pobres*, dos libros reprobados por Roma de forma expresa, ha publicado títulos del protestante liberacionista Casalis, del jesuita marxista español Castillo. También ha editado a Moltmann y a González Faus.

Entre las revistas españolas, dirigidas por el clero y los religiosos que se distinguen en el apoyo al liberacionismo en varios grados, debemos señalar tres, además de *Razón y Fe* y *Sal Terrae*.

En primer lugar *Misión Abierta*, nombre de una revista radical y descocada de los claretianos liberacionistas, que ha asumido una abierta actitud de rebeldía contra Roma en sus números de setiembre de 1984 y febrero de 1985, donde exalta a los principales autores de la teología de la liberación. *Misión Abierta* edita las actas de los congresos liberacionistas en España, de los que vamos a ocuparnos en esta misma parte del libro, y los adorna con unos alardes poético musical-apocalípticos, obra de los teólogos y poetas de la casa, que son uno de los pocos momentos de alivio y regocijo que nos deparan, en sus plúmbeos alegatos, los liberadores de Occidente. *Misión Abierta* es una revista refrescante que se lee con verdadera fruición, porque sus disparates continuos y rebeldes franquean todos los límites del ridículo.

La segunda revista contestataria es *Pastoral Misionera*, editada por el clero socialista y liberacionista de Madrid, y especializada en el apoyo partidista a las comunidades de base.

La tercera es más peligrosa que las otras dos, es la revista oficiosa del clero español, dirigida por los jesuitas, *Vida Nueva*, que tiene una enorme y misteriosa difusión en toda España y en casi

toda América. *Vida Nueva* asume aparentemente una actitud centrista y moderada, pero bajo tal cobertura es portavoz del progresismo izquierdista dentro de la Iglesia de España. Su actitud con motivo del documento Ratzinger ha sido reveladora. Desde ella se ha permitido el provincial de los jesuitas de España, padre Ignacio Iglesias, dirigir en cuanto presidente de la Confederación Española de Religiosos, un burdo ataque al cardenal primado de España en cuanto presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia, monseñor Marcelo González Martin, cuya serena respuesta ha puesto en evidencia y ridículo al «denunciante» [*Cfr.*, *Vida Nueva*, 1479 (18-V-1985), pp. 21 y ss.] El artículo de J. L. Martín Descalzo sobre Boff en el n.º 1483 de *Vida Nueva* es característico, por su ambigüedad negativa, del talante de la revista, así como el artículo sobre el silenciamiento de Boff publicado en el n.º 1482, 8-VI-1985, p. 35. La Iglesia de América ha protestado ya por dos veces ante las aberraciones de *Vida Nueva*, revista que el gobierno socialista español mantiene en las hemerotecas, de las que ha borrado al *Osservatore Romano*.

Los movimientos liberacionistas tienen en España un boletín de coordinación informativa, la revista *Alandar*, en cuya redacción están Jesús Burgaleta y Nieves San Martin, esta asidua colaboradora de *Vida Nueva*.

A través de estas revistas y centros de acción los liberacionistas españoles, y en primer término los jesuitas progresistas, han ejercido una demoledora influencia en la mentalidad del clero español, sometido además, por los bajos rendimientos económicos de su trabajo, a un verdadero proceso de *proletarización*, no por apenas estudiado menos interesante sociológica y hasta políticamente, porque a él se debe, en gran parte, la posición hostil del clero español al régimen de Franco desde después del Concilio y la votación favorable al PSOE (y en algunos casos confesados al PCE) por parte del clero y los religiosos en las elecciones generales de octubre de 1982, hecho del cual el autor de este li-

bro, después de innumerables conversaciones personales, está completamente convencido. Los jesuitas ejercen en España una considerable influencia sobre varias congregaciones religiosas masculinas (como los Marianistas) y femeninas (casi todas las dedicadas a la enseñanza) que incluso llegaron a adaptar sus constituciones a la renovación posconciliar de la Compañía de Jesús, y se han dejado arrastrar por los jesuitas progresistas al campo liberacionista. Uno de los jesuitas que ha ejercido mayor influjo en este sentido es el teólogo de Granada José María Castillo, liberacionista radical que propone la plena sustitución de sacerdotes por los seglares en las comunidades de base cuando sea preciso, y con pleno desempeño del ministerio sacerdotal sin ordenación, por lo que no tiene sentido hablar de crisis de vocaciones en la Iglesia, ya que cada comunidad puede elegir a sus ministros (J. M. Castillo, *Iglesia, comunidad y liberación*, 1984, p. 99). Es cierto que Castillo exige a continuación la necesidad de la imposición de manos para el ministerio sacerdotal pleno, pero todo hace pensar que tal exigencia es una coartada, porque poco antes ha establecido que en la Iglesia histórica la sucesión apostólica ha podido mantenerse en algunos siglos sin sucesión episcopal (*ibíd.*, p. 96). En este texto, multicopiado, que se destina a la enseñanza de la teología popular en las comunidades de base, Castillo expone una larga serie de teorías peregrinas para fundar teológica e históricamente a la teología de la liberación como única válida, a las comunidades de base como única Iglesia autentica de Cristo. Cuando es necesario admite la presunta validez de la Iglesia en otros continentes pero reclama la validez única de la Iglesia popular para Iberoamérica (*ibíd.*, p. 71). Entre las citas de autoridad que contiene este trabajo destaca la del jesuita liberacionista Jon Sobrino. En el mismo sentido, y seguramente de la misma pluma, discurre otro volumen semejante de *Teología popular* subtitulado *Materiales de formación teológica* y editado, seguramente, algo después en España. Este equívoco

teólogo de la liberación desempeñó, según testigos presenciales, un papel importante en la redacción del *documento cero*, que versaba sobre la situación de los sacerdotes en su ministerio, con destino a la Asamblea Conjunta de Obispos-sacerdotes celebrada en Madrid en plena crisis del franquismo, en el año 1971, la reedición de las actas de este importante encuentro, que fue claramente manipulado por una minoría *progresista* pero que fue amortiguado por la presencia episcopal, ha sido desaconsejada, según nuestras noticias, por el Vaticano (*Asamblea Conjunta Obispos-sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971).

El Congreso de la Paz en 1983

La coordinación de los movimientos liberacionistas españoles entre si y con los del extranjero, sobre todo en Iberoamérica, se logra por la conexión de la red de editoriales dedicadas a la liberación, por las publicaciones periódicas citadas (que no son, desde luego, las únicas, pero si las más significativas e influyentes) y por un tercer canal, que son los encuentros y congresos extraordinarios y periódicos. Ya hemos estudiado algunos encuentros extraordinarios, como los de Deusto y El Escorial y la Asamblea de Barcelona en 1984. Nos resta analizar, en este capítulo, los encuentros periódicos organizados por la Asociación de Teólogos Juan XXIII, de la que ya hemos dado cuenta, y de la que forman parte varios destacados jesuitas liberacionistas españoles. La serie de los Congresos de Teología arranca de 1981, sobre la pobreza, al que siguió el de 1982, sobre la esperanza. Cuando se escriben estas líneas acaba de celebrarse el V Congreso, convocado para el 5 de setiembre de 1985 bajo el lema *Dios de vida, ídolos de muerte* que se desarrolló justo en los días anteriores al congreso de la Iglesia institucional sobre la evangelización, convocado para el 9 del mismo mes, están claros los propósitos reventadores, muy en línea con las asambleas paralelas de los liberacionistas, como la organizada frente a los obispos europeos en

Suiza y contra los obispos iberoamericanos, presididos por el Papa, en Puebla. Estudiaremos aquí el contenido de los Congresos III y IV convocados por la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Y dejaremos el V Congreso de 1985 para después, con honores de traca final.

El III Congreso se celebró en Madrid del 19 al 25 de setiembre de 1983 bajo el titulo *Los cristianos y la paz*, y concentró, naturalmente, todos los esfuerzos y los tópicos del pacifismo de izquierdas, casi siempre sin la menor relación con problemas teológicos, que sirvieron al Congreso de simple coartada. Hizo la presentación del Congreso el jesuita marxista y liberacionista José María Castillo, ya bien conocido por los lectores de este libro, quien declaró ucrónicamente que los cristianos «hemos llegado hasta el delirio de sacralizar y erigir en cruzadas y guerras santas nuestros atropellos, nuestros fanatismos y nuestras más brutales intemperancias» [*Cfr.*, *Misión Abierta*, 3 (setiembre 1983), p. 15 y ss., en adelante MA 83]. Sin la menor autocrítica, Castillo acusó a «la derecha más reaccionaria» de empeñarse en demostrar «que quienes nos preocupamos seriamente por los problemas de la paz y el desarme en realidad lo que hacemos es favorecer los intereses expansionistas de la Unión Soviética». No se contesta, como decimos, a esa fundadísima objeción. Propone Castillo una teología de la paz, equivalente en Europa a la teología de la liberación que los cristianos de Iberoamérica han forjado para liberarse de la esclavitud, y da paso a la primera ponencia, cuyo autor es el comunista Carlos Alonso Zaldívar, *Aspectos políticos de la paz*, quien bajo un pretencioso ropaje de rigor «científico» revela su verdadero propósito: «No existe ninguna razón militar que haga necesario el despliegue de los misiles *Pershing 2* y *Crucero*» (MA-83, p. 33). Tras las reflexiones de este singular «teólogo» —la prensa española se preguntaba, ante estos congresos, por los originales *teólogos* reclutados por los organizadores en la izquierda marxista española— el teniente co-

ronel Francisco Laguna Sanquirico puso una rara nota de sensatez con una ponencia sobre aspectos militares de la paz que sin duda no se repetirá jamás en estos encuentros, porque justifica la presencia y la acción de las instituciones militares, y contradice de plano los miedos milenaristas y apocalípticos del presentador José María Castillo. El profesor socialista Ángel Viñas, asesor del Ministerio de Asuntos Exteriores —otro curioso teólogo—, presentó una altisonante ponencia —que suena a hueco por todas partes— sobre los aspectos económicos de la paz, en que rechaza de esta forma superficial el esfuerzo norteamericano de defensa: «La justificación de tan colosal esfuerzo se hace con referencia al que se imputa a la Unión Soviética, argumentación tópica que no tiene en cuenta, en general, la totalidad de los factores que lo impulsan» (MA 83, p. 57). Cierra la ponencia un insuficiente análisis sobre la reconversión del esfuerzo de guerra para una economía de paz. La ponencia del profesor Viñas adolece sobre todo de un vacío estratégico lamentable.

En cambio es serena e interesante, aunque muy escorada a babor, la del escritor católico Joan Gomis, *Cultura de la paz*. Establece Gomis una contraposición entre el mensaje evangélico de amor, que se extiende a los enemigos, y la tradición cristiana de la guerra justa. Interpreta la traducción contemporánea de estas tradiciones, y concede extraordinaria importancia al ejemplo de Gandhi. Rechaza de manera simplista y antehistórica las huellas del nacionalismo militar.

El profesor y psiquiatra comunista Carlos Castilla del Pino —otro conocido teólogo— diserta de forma plúmbea sobre la educación para la paz, y aprovecha tan teológica ocasión para arremeter contra el profesor Fraga Iribarne, a quien acusa de exagerada comprensión hacia el golpismo militar en España (MA 83, p. 95). Arremete también, de forma blasfema (¡en un presunto congreso de teología!) contra el mandato supremo de Cristo: «Supongo que todos los aquí presentes estamos de vuelta de

aquellas tonterías, imposibles de practicar, pura retorica, en las que se nos predicaba como consigna la siguiente, amémonos. ¿Cómo se puede amar como resultado de un mandato? La cosa seria realmente bonita si fuese hacedera. Como no lo es, resulta, cuando menos, una cursilería, cuando más, algo irritante, por lo que tiene de hipocresía, mascarada y autoengaño» (MA *83*, p. 101). El precepto fundamental del cristianismo puesto en solfa por un *teólogo* que por cierto se confiesa ateo en plena ponencia, estas son las aberraciones en que con frecuencia incurren los liberacionistas, y que con la simple denuncia desvanecen muchas pretensiones *teológicas*.

El profesor católico y anarquista José Luis López Aranguren, cuyo saber *teológico* es muy jaleado desde los ambientes de la izquierda católica y liberacionista, trata de hablar sobre una ética de la paz y se ufana al principio de su ponencia: «Que vea Madrid y vea España, que vea el mundo latinoamericano y las gentes en general que todavía quedan católicos» (MA 83, p. 102). Se refiere a Kant como «nuestro ilustre colega» (*ibíd.*, p. 103), revela que se encuentra sentado entre dos jesuitas, condición que no reconocen los jesuitas presentes en el congreso, insulta a Ronald Reagan, y da paso a una de las ponencias más delirantes; la del ministro sandinista Tomas Borge, principal responsable de la brutal represión de la dictadura nicaragüense, como comandante ministro del Interior, que dirige al congreso una soflama de propaganda digna del recuerdo y el método de Goebbels, sin que aquel conjunto de *teólogos* ofrezca la menor objeción. «¿Qué hace en un Congreso de Teología —son sus primeras palabras— un guerrillero que ahora es ministro del Interior de la Nicaragua revolucionaria?» (MA 83, p. 111). Buena pregunta, que confirma el propio Borge negando su situación de sacerdote y de teólogo que la prensa le había atribuido, y que trenzó en su disertación el gran elogio al sandinismo: «Algunos de los principios morales del cristianismo —dijo— son los principios morales de la revolu-

ción aplicada a la realidad concreta de Nicaragua». Criticó la actitud del Papa durante su visita a Centroamérica, y clamó contra el imperialismo USA con todos los tópicos de los manuales soviéticos de propaganda.

El teólogo protestante de la liberación Georges Casalis ensalzó a Giulio Girardi y a la revolución de Nicaragua. Atribuyó a los Estados Unidos la planificación del atentado soviético contra el «Boeing-747» surcoreano. Llamó «gran evangelista» a Mao Tse Tung (MA-83, p. 126). Dijo: «No violentos aquí, y combatientes armados en el Tercer Mundo están en la misma lucha contra la violencia institucionalizada y en favor de la vida». Y declaró que «para los convertidos a la paz, la Iglesia de los pobres y el poder popular caminan juntos» (MA-83, p. 135).

El profeta del liberacionismo Giulio Girardi fue una de las estrellas del Congreso. Trató de envolver su discurso antimilitarista en ropajes teológicos, pero dejo escapar que «la lógica estructural obliga al sistema capitalista a ser genocida en Centroamérica o África del Sur». Cree que el sistema político de Europa occidental es «un autoritarismo formalmente democrático» (MA-83, p. 140). Incide en su conocida tesis ya predicada en Deusto en 1969, y luego clave de la teología de la liberación sobre la necesidad de destruir al enemigo como prueba de amor, pero hace algo más grave; trata de fundar tan peregrina interpretación en el propio ejemplo de Cristo, lo cual suena a simple blasfemia (MA 83, p. 162).

En las mesas redondas del Congreso se desbordó el antimilitarismo y el separatismo, con intervención de participantes comunistas y autodeterministas. Estas mesas fueron un canto contra la participación española en la OTAN. El teólogo de Canarias Felipe Bermúdez coló al Congreso un análisis independentista sobre el futuro de las islas, a las que quiso excluir del Mercado Común europeo y de la OTAN. Miembros radicales de Herri Batasuna, PNV y el PSOE montaron una mesa redonda separatista

sobre Euskadi, en la que participó la antigua cómplice de ETA y comunista Eva Forest. El teólogo de la liberación Enrique Dussel y el obispo de San Sebastián monseñor Setién alternaron en otra mesa redonda sobre las iglesias y la paz, que por vergüenza no me atrevo a reproducir. Un grupo de teólogos poetas, entre los que figura el excéntrico claretiano José María Calvo, perpetro unas celebraciones eucarísticas, verdaderas misas rojas, que dos obispos —monseñores Oses e Iniesta— y un teólogo, el padre José María Díez Alegría, autorizaron con su presencia. En ellas se canto que «morir por la patria es vivir sin razón» (MA-83, p. 236) y que, al enfrentarse con Dios, «el hombre dijo «creemos instrumentos para defendernos, la radio para controlar el espíritu de los hombres, el alistamiento para controlar los pasos de los hombres, los uniformes para dominar las almas de los hombres» (MA-83, p. 254). El obispo Iniesta pronunció la homilía, inventó espontáneamente el Prefacio, tras el que se canto un *Sanctus* apropiado a la misa salvadoreña que se estaba celebrando: «Benditos los que en su nombre / elevan y pronuncian / la Buena y Gran Noticia / de la Liberación» (*ibíd.*, p. 259). En la mesa redonda sobre movimientos pacifistas se había admitido, con cinismo, que «en relación a los países del Este no puede hablarse propiamente de movimiento pacifista, por la situación política y la represión que ello implica» (MA-83, p. 211) En fin, parece que los alardes *teológicos* de este tercer congreso español no pueden superarse, pero pronto va a convencerse el lector de lo contrario, si tiene la paciencia de recorrer el análisis sobre el IV Congreso.

El IV Congreso de 1984

El IV Congreso liberacionista progresista de teología se celebró en Madrid del 17 al 23 de setiembre de 1984, en la sede de la Fundación Pablo VI, prestada —increíblemente— para este propósito por una respetable institución vinculada a la Asociación de Propagandistas. El titulo del encuentro era *Cristianos en una*

sociedad democrática y las actas se publicaron también en la revista claretiana *Misión Abierta* 56 (diciembre 1984) (en adelante *MA* 84). En la introducción se alude a la necesidad «de coordinarse ante la gran oleada invernal que está azotando la institución eclesial y amenaza con erradicar lo que aún queda del Vaticano II» (MA 84, p. 7 y s.) La presentación del Congreso corre también a cargo de un jesuita socialista y liberacionista, como el año anterior, José A Gimbernat. El eminente *teólogo* Ramón Tamames, marxista de confesión, que ya había intervenido como padre del primer congreso sobre la pobreza, reincide con una ponencia sobre la realidad socio-económica de la nueva democracia española en la que no aparece una sola reflexión teológica. Otro gran teólogo, el intelectual del PSOE Ignacio Sotelo, se pregunta con sensatez: «Pero ¿qué tiene que ver este tema con la teología?» (*MA* 84, p. 44). Algo, porque en la pagina 47 se hace una brillante aclaración histórica: «La teología, lejos ya de proporcionar seguridades —pudo cumplir esa función mientras contaba con la autoridad indiscutible de la Iglesia—, se ha convertido, con la Reforma, en la fuente principal de querellas». El teólogo Rafael Belda cita a una doctora de la Iglesia para abrir su disertación, la descocada diputada *verde* alemana Petra Kelly (MA 84, p. 59). Y bajo un subtitulo tan teológico como *la loapización*, define: «El desarrollo del proyecto de Estado de las autonomías, según el curioso criterio de *café para todos*, aparte de ser políticamente peligroso, me parece éticamente recusable» (MA 84, p. 67). El teólogo y político *dilettante* José María González Ruiz, en una ponencia sobre utopía cristiana y democracia, exige el funcionamiento democrático de la Iglesia y propone una curiosa tesis histórica sobre la iniciación de la guerra civil española: «En España vimos recientemente como una sublevación iniciada por militares separados de la Iglesia (excepto Emilio Mola) termina rápidamente por identificarse con la Iglesia, cuya ideología le sirve de cobertura legitimadora» (MA 84, p. 82), uno

de los más donosos disparates que se hayan proferido jamás sobre las claves de la guerra de España. El inevitable José María Castillo, S.J. (las iniciales son nuestras, porque los jesuitas del Congreso las ocultaron) diserta sobre la democratización de la Iglesia, critica antihistóricamente la «complicidad de la Iglesia con las dictaduras» (MA 84, p. 86) y repite sus ya conocidas tesis sobre igualitarismo y democratización ministerial en las comunidades de la Iglesia, que tienen derecho a intervenir en la designación de los ministros del culto (MA 84 p. 86). Gustavo Gutiérrez trata de preséntense como moderado, e incluso como teólogo tradicional, en sus dos intervenciones. Incluso reconoce que los teólogos de la liberación en vez de hablar de los pobres se dedican con demasiada frecuencia a hablar de si mismos (*ibíd.*, p. 146). Pero incurre en generalizaciones inadmisibles: «HOY en América Latina defender la vida conduce a la muerte» (*ibíd.*, p. 148) y defiende la ortopraxis de la teología de la liberación, que no debe excluir la ortodoxia (*ibíd.*, p. 158). Hay en estas dos intervenciones de Gutiérrez en el mismo año en que había recibido, como recuerda el lector, una dura reprimenda de Roma sobre los deslices marxistas de sus dos principales libros, un claro propósito de viraje, cuya apariencia o realidad se irá demostrando en futuras actuaciones, pero que a nosotros nos parece, de momento, pura táctica encubridora. Su caso se estaba viendo entonces, a fondo, en Roma.

En las mesas redondas, como en el año anterior, la presencia de intelectuales marxistas sin profesión teológica fue habitual, así Revés Mate, el también socialista Xavier Rubert de Ventos, Enrique Miret Magdalena unidos a una excepcional y sorprendente presencia democristiana la del profesor Óscar Alzaga, presidente del PDP, quien hubo de defenderse como pudo (y generalmente mal) de todo un aluvión de críticas que le dirigieron los poco hospitalarios liberacionistas y socialistas, incapaces de creerse eso de la «democracia cristiana no confesional» que Al-

zaga esgrimía continuamente, sin convencer a nadie. En el seminario sobre ética civil y democrática participaron otros dos eminentes teólogos: Javier Sadaba y el diputado socialista radical Pablo Castellanos, quien acuñó una frase lapidaria «No hay mucha ética en la política española» (MA-84, p. 189).

El IV Congreso expresó oficialmente su solidaridad con la teología de la liberación, y escuchó con interés una detonante proclama de un colectivo muy teológico, el colectivo de homosexuales cristianos, que asumieron algunas proposiciones ejemplares como esta: «La homosexualidad no es una condición elegida, y por lo tanto, como cristianos, debe considerarse como un designio divino» (MA-84, p. 203). Otra ejemplar proposición es esta «Consideramos que el problema es sexo como fuerza despersonalizante frente a sexo como plenitud de relación humana. Según Hookei y Shofield, muchos homosexuales eludieron la trampa de la promiscuidad y el sexo despersonalizado, estableciendo relaciones maduras con un compañero, lo que a muchos permitió crecer como seres humanos, integrando sus impulsos sexuales dentro de su personalidad» (MA 84, p. 205). El Movimiento pro Celibato Opcional presenta brillantemente su tesis «El celibato como ley mata al espíritu democrático» (*ibíd.*, p 184).

Las celebraciones «eucarísticas» de este Congreso, en las que vuelve a aparecer la mano genial del claretiano Calvo, superan todo lo imaginable. Con música de Palestrina y título *Queremos cambiar*, un personaje tan teológico como Arlequín dice: «¡Como está el señorito! ¡Esta de unas pulgas…! ¿Y sabéis lo que está haciendo? Se ha encerrado en el despacho y le está dando a la máquina con una mecha que se oye desde lejos. Dijo que nos iba a dar la patada a todos por incompetentes y holgazanes, y está escribiendo las cartas de despido» (MA 84, p. 233). Luego, de forma apocalíptica, un profeta lee varias cartas a los ángeles de las Iglesias. Al de Roma, es decir al Papa, el profeta dirige estas

mesuradas invocaciones: «Pero tengo en contra tuya que has dejado el amor primero. Como un fruto imposible de excusar has encerrado al Evangelio en unas estructuras que lo sofocan y le impiden mostrar su fuerza transformadora y revolucionaria. Algo así como la semilla que se arroja sobre el camino, entre zarzas o sobre rocas. Te muestras duro e inflexible frente a toda innovación como si hubieras perdido la memoria del fermento en medio de la masa de la misericordia frente al hijo pródigo o de la cruz de Jesús» (MA 84, p. 237). Al ángel de la Iglesia que está en España —es de suponer que a la Conferencia Episcopal en pleno — dice el profeta: «Recuerdo bien tu reciente pasado, te arrepentiste de haber hermanado la cruz y la espada, y no se me oculta tu presente. Despertaste ilusión y esperanza entre los perseguidos por la justicia. Hiciste como el profeta entre los que no tenían derecho a hablar. Caminaste en fin, con tu pueblo ese largo éxodo hacia la libertad.

»Pero ahora te has vuelto arrogante y manifiestas ostensiblemente la mediocridad en que vives. Tu reloj se ha parado en la historia, o más exactamente estas marchando hacia atrás. Te están convirtiendo en un pequeño ghetto, poderoso, sí, pero sin la autoridad moral del testigo».

Con la muy teológica ilustración musical de *Money, money*, de la película *Cabaret*, el profeta lee la carta al ángel de la Iglesia que está en la derecha y se ensaña con el pobre:

«Tampoco sopórtaré que sigas poniendo el grito en el cielo contra los que defienden desde el Evangelio la lucha de clases que tú misma has creado. ¿Cómo puedes seguir defendiendo como un dogma la propiedad privada en una tierra que yo os di para todos y donde mueren de hambre las tres cuartas partes de hombres, mujeres y niños? ¿Cómo puedes seguir exportando tu dinero, defraudando a la Hacienda pública y practicando el despido libre en un pueblo que cuenta ya con más de tres millones

de parados y muchos hambrientos por las calles? Tu dios ciertamente es el dinero, en el tienes puesto el corazón».

Tras este mitin socialista barato, el profeta se dirige al ángel de la izquierda, que es el bueno, y por eso no oye más que elogios y apremios. La pregunta del cronista sería solo esta: ¿Cómo puede explicarse que el clericalismo de izquierdas en España haya perdido hasta tal punto el sentido del ridículo?

El IV Congreso terminó con una proclama de solidaridad política socialista y marxista como cabía esperar —pese a la presencia del señor Alzaga— de su planteamiento y desarrollo: «Somos conscientes de que en esta lucha nuestra por los pobres y la justicia, en España, debemos realizarla junto a las organizaciones populares y los movimientos sociales de emancipación que secularmente han aparecido como alejados de la Iglesia y aun como adversarios de la misma». La rendición total al enemigo como programa, la entrega total. Para convertir a España en lo que gracias a las redes liberacionistas ya está empezando a ser un centro logístico para la liberación.

Sexta parte

LA IGLESIA DE ESPAÑA Y AMÉRICA ANTE LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN

Los movimientos de liberación son, en resumen, una oleada de subversión en el seno de la Iglesia católica. Afectan también a otras Iglesias, pero en grado menor y mucho menos significativo. Debemos estudiar, pues, cual ha sido la reacción de la Iglesia católica ante los movimientos de liberación. Y lo vamos a hacer en tres ámbitos: la Iglesia de España, la Iglesia de América, la Iglesia de Roma. Dejamos las dos primeras para esta parte, y Roma para la parte siguiente.

LAS ACTITUDES DE LA IGLESIA DE ESPAÑA ANTE EL LIBERACIONISMO: UN OBISPO LIBERACIONISTA

Como veremos, cuatro obispos españoles han expresado públicamente en 1986 su apoyo a una colección de libros liberacionistas, y sabemos que varios más piensan de manera parecida. Pero solamente un obispo español, el vicario de Vallecas don Alberto Iniesta, ha expresado rotundamente opiniones favorables a la teología de la liberación. Lo hizo el martes 3 de enero en el diario de Madrid *El País*, constante plataforma de apoyo a los movimientos liberacionistas, y conocido portavoz de opiniones afines a la estrategia soviética para España. Es importante reproducir el articulo del obispo Iniesta, porque, en medio de sus distorsiones y enfoques parciales, representa una especie de epitome de la propaganda liberacionista para España.

«TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN,
LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA

Alberto Iniesta

> «Se puede hablar de teología sin pudor, claro está. Incluso, incluso, de *redención* y hasta, con un poco de audacia, decir *liberación*. Lo que resulta obsceno, impuro, lo que no se puede nombrar sin suspicacia ante cientos oídos más o menos piadosos es esa *teología de la liberación*. Eso

ya suena mal, y sospechoso de contaminaciones ideológicas. Por supuesto, de *izquierdas*.

No sé si Jesucristo fue de izquierdas y socialista, comunista o anarquista. Lo que sí que no fue en modo alguno es ni burgués, conservador, ni defensor ni partidario del capitalismo. Me parece. Digo yo. O sea, que.

O sea, que en modo alguno Jesucristo limitaba su predicación al reino o al reinado socialista en esta tierra, desde luego, ni solamente al bien del cuerpo, como tampoco se conformaba con mejoras sociales, cambiando la estructura, sino que quiso también cambiar los corazones. La predicación de Jesús de Nazaret anuncia el Reino de Dios entre los hombres, esclavos unos de otros, y cada uno esclavo de su propio egoísmo, para liberarlos a todos en todo, totalmente y para siempre.

Una liberación del corazón pero que se refleja en la libertad social, una liberación para la eternidad, pero que debe comenzar y ahora, una liberación, en ultimo termino, para el cielo, pero que ha de incoarse ya aquí en la tierra.

No se puede mutilar el Evangelio sin traicionar a Jesucristo. Él multiplico los panes para el cuerpo, y nos multiplico también el pan de la Eucaristía, curó los cuerpos y perdonó los corazones, dio luz a los ciegos en los ojos corporales e iluminó al mismo tiempo los ojos de la fe. Y si bien Él no lo hizo todo por si mismo en el orden material, tampoco lo hizo todo en el plano pastoral, dejando a la Iglesia sus tareas, su ejemplo y sus poderes. Así lo entendió la primitiva comunidad, según vemos en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* y en las cartas apostólicas. Aquella Iglesia hacía grandes signos de caridad curando a los enfermos y compartiendo comunitariamente sus bienes, y al mismo tiempo anunciaba la liberación del pecado y de la

muerte, por la muerte y la resurrección del Señor liberador.

¿Es una mera coincidencia histórica o, más bien, es un signo de los tiempos el que la teología de la liberación haya nacido justamente en el continente donde existen, simultáneamente, más cristianos y más oprimidos? En toda América muchos pueblos han sufrido y sufren opresiones económicas, culturales y sociales, han sido expoliados de sus tierras, de sus costumbres y hasta de su dignidad, y son explotados, represaliados, torturados y asesinados salvajemente por Gobiernos marionetas de las multinacionales y del capitalismo internacional, norteamericano principalmente.

Es precisamente en aquella Iglesia latinoamericana, virgen y mártir, fuerte, nueva, pletórica de savia cristiana recién brotada, donde ha germinado la teología de la liberación, en un esfuerzo simultaneo de los teólogos especializados y del pueblo sencillo, de los obispos y los seglares catequistas, de las religiosas valientes y de los curas, perpetuos candidatos al martirio por la emboscada, el secuestro o la tortura.

La teología de la liberación ha nacido de las entrañas del Evangelio, actualizado para nuestro tiempo por el Concilio Vaticano II, el Sínodo de los Obispos y las asambleas del CELAM en Medellín y Puebla, vivido todo ello desde la experiencia de una Iglesia que sufre con su pueblo una opresión tan cruel como la de los israelitas en Egipto, en tiempos de Moisés. La teología de la liberación no hace más que actualizar y encarnar el mensaje liberador de Cristo y los profetas para aquellos pueblos esclavos de Latinoamérica e invitarlos a liberarse con el Éxodo hacia una patria mejor, no cambiando de tierra, sino cambiando de instituciones, para que sean más acordes con la

dignidad del hombre, en cuanto hijo de Dios, y más conformes a los principios del Evangelio, que es anuncio de libertad, de justicia, de solidaridad y de fraternidad.

Aunque la fe no cambia, si cambian permanentemente las circunstancias en las que debe ser vivida por cada hombre y cada generación. De acuerdo con la ley de la Encarnación —«el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros»—, eligiendo una época, una tierra y una cultura determinadas, a las que «se adaptó en todo menos en el pecado», Jesús de Nazaret fue un judío cabal, con su lengua, sus costumbres, sentimientos, tradiciones y esperanzas. Su Iglesia en Él y Él en su Iglesia deben continuar ese proceso de germinación de inculturación, de permanente encarnación de Dios entre los hombres de cada época, en cada circunstancia y situación. Y es tarea simultanea de la acción pastoral y del pensamiento teológico ir buscando el modo y la manera de tal adaptación constantemente. Obispos y teólogos, con el pueblo de Dios, caminamos por la historia con la luz de la fe, con la llama encendida del cirio pascual, del Señor resucitado, y aunque la luz sea la misma, los paisajes siempre son diferentes y nuevos.

Así ha sido siempre, desde la teología de los primeros santos padres, más influidos por la cultura y el pensamiento helénicos, pasando por el agustinismo, o el tomismo, o el ockammismo posteriores, la escuela salmantina, la neoescolástica, etc. Ahora bien, teniendo en cuenta que la teología debe hacer de mediadora entre la fe intemporal y una cultura temporal y local, podría darse el caso de que la teología viviera desfasada, con retraso y no sirviera ya para la Iglesia de aquel tiempo. Desde el Renacimiento, pasando por la Ilustración, la teología ha respondido, siempre con cierto retraso cronológico, a las demandas, necesidades e interrogantes de una burguesía europea li-

beral, ilustrada y capitalista. Y si bien la sociedad burguesa fue un avance social muy importante respecto a las estructuras anteriores del feudalismo, hoy supone ya una rémora y un freno para resolver la crisis histórica que estamos experimentando ante un mundo nuevo que quiere nacer y no sabemos exactamente como. Por tanto, la teología, la eclesiología, la, ética, la espiritualidad y la pastoral, que vienen lastradas desde la burguesía y que en su tiempo prestaron un servicio de mediación, hoy suponen más bien un lastre, un estorbo y hasta una cárcel, un secuestro del Evangelio, de Cristo y de la Iglesia.

La teología de la liberación por el contrario, responde precisamente a la situación por donde pasa la mayor parte de los hombres de hoy que añoran una sociedad socialista, una sociedad sin clases, una sociedad donde el hombre valga por lo que es y no por lo que tiene, donde no se fomente la competitividad sino la solidaridad, donde todos seamos fundamentalmente iguales y tengamos las mismas posibilidades de realizarnos según las propias capacidades de cada uno.

Si antes Europa evangelizó a América, ahora América esta evangelizando a Europa. Y no es precisamente esta la que hoy tiene derecho a escandalizarse de algún que otro defecto o exageración parcial, de alguna que otra impureza que pueda mezclarse ocasionalmente en el mensaje que recibe, si recuerda con cuanta ganga, con cuanta ambigüedad y contrasignos Europa llevó ayer el Evangelio al continente americano juntando la cruz y la espada, bendiciones y cañones, el mensaje de las bienaventuranzas con la rapiña insaciable, los santos y los aventureros, los defensores de los indios y los invasores genocidas.

Si la teología burguesa, de origen y talante predominantemente europeos, ha secuestrado a Cristo, a la Iglesia

y a la misma teología, la teología de la liberación podría ser así, la liberación de la teología y la recuperación, para los pobres, de Cristo y de la Iglesia».

No cabe una visión más unilateral, ni una aplicación del marxismo tan simple y tan acrítica, ni una síntesis tan deforme de la situación de América en el contexto estratégico mundial

Ante este cúmulo de excentricidades y distorsiones, los demás obispos callaron. Solo un escritor católico independiente, que es precisamente el autor de este libro, replicó al obispo Iniesta con un duro articulo en su columna del diario *Ya*, que a su vez provocó una contraofensiva liberacionista, los colaboradores de monseñor Iniesta trataron de recoger firmas entre el clero de Madrid en favor de su obispo, pero solo consiguieron las de ellos mismos, es decir, cuatro. Muy poco después de este episodio el vicario de Vallecas hubo de abandonar su ministerio para recluirse en una casa de reposo en la costa de Levante, de donde regresa intermitentemente pero sin tiempo ya para reincidir en sus peregrinas teorías tercermundistas. Por tanto, aunque algunos obispos españoles de izquierda mantengan privadamente opiniones favorables al liberacionismo, ninguno de ellos, que sepamos, se ha pronunciado abiertamente en favor de tales movimientos con la excepción fugaz de don Alberto, apoyado por una parte de su clero cristiano-marxista, debe notarse que es precisamente en Vallecas donde trabajan habitualmente el jesuita comunista Llanos y el ex jesuita filocomunista José María Díez Alegría. Algún vicario episcopal de Barcelona manifestó también, junto a otros clérigos y seglares, su oposición al cardenal Ratzinger por acontecimientos posteriores, y fueron adecuadamente replicados por la sección barcelonesa de la Asociación Católica de Propagandistas, pero pronunciamientos tan claros y partidistas como los del obispo Iniesta no se han registrado en la Iglesia de España. El 25 de enero de 1986, y en el diario *El País*,

el obispo Iniesta manipula a fondo las conclusiones del Sínodo en un artículo lamentable.

Una triste excepción, que sin embargo creemos solo aparente, además de esas cuatro adhesiones episcopales citadas que son gravísimas y se comentarán en su momento A fines de enero de 1985, el cardenal Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo dimisionario de Madrid, que ya había terciado muy parcial e inoportunamente en la discusión sobre los documentos Ratzinger de 1984, calificó durante una estancia en Lérida «como muy positiva en su planteamiento a la teología de la liberación». Pero también, según la referencia de Prensa, «el cardenal enjuició negativamente las desviaciones en la puesta en práctica de los planteamientos iniciales de la citada teología» (*cfr.*, *El Alcázar*, 31-1-1985). Esta opinión, típicamente ambigua y centrista, que denota en el cardenal cierta displicencia sobre los orígenes de la teología de la liberación, no debe seguramente atribuirse a él, sino al tenaz equipo progresista de clérigos que, capitaneado por su ex vicario, el jesuita José María Martín Patino, sigue teledirigiendo al cardenal para presentarle, después de su liderazgo durante la transición a la democracia, como líder de la transición hacia el socialismo en España. Como el cardenal no ha vuelto a reincidir en manifestaciones de este tipo, cabe pensar que su acreditado sentido común le habrá hecho recuperar plenamente la sintonía con Roma en tan delicado problema

LAS CONVERSACIONES DE TOLEDO EN 1973

Una de las razones por las que anteponemos en esta parte de nuestro libro a la Iglesia española respecto de las demás, es que gracias al cardenal Primado de Toledo, monseñor Marcelo González Martin, la Iglesia española fue la primera en plantearse seriamente el problema de la teología de la liberación cuando el movimiento se estaba iniciando. Sabemos que el liberacionismo

nace de forma expresa y con pretensiones universales al comenzar los años setenta: pues bien, el cardenal de Toledo ya convocó un primer encuentro sobre el problema en 1972, y un segundo, de gran envergadura, en junio de 1973, que se celebró en el palacio toledano de Fuensalida, y cuyas actas se publicaron en 1974 por «Ediciones Aldecoa», de Burgos, con el titulo «Conversaciones de Toledo, junio de 1973, Teología de ‘a Liberación» Es un libro muy importante que debemos analizar en este momento.

Un selectísimo grupo de prelados y teólogos de España, Iberoamérica y Alemania se reunió, a invitación del cardenal, para estudiar a fondo, desde el punto de vista teológico, la entonces novísima forma de teología. En su alocución introductoria, el cardenal de Toledo alude al encuentro de El Escorial en el año anterior, que «fue como la gran presentación en sociedad de este gran tema». Que si bien «puede aportar mucho a la doctrina y a la pastoral, también puede dar, y parece que ha dado, origen a algunas y graves conclusiones». Dos obispos alemanes se excusaron, pero enviaron representación a la conferencia Entre los teólogos españoles que, tras haber sido invitados, no asistieron, están los profesores Alfaro y Ruiz de la Peña.

El doctor Teodoro Jiménez Urresti hizo una importante introducción al problema, y demostró una gran capacidad de información pese a lo reciente del fenómeno liberacionista. Estudió el despegue de la TL respecto de la teología política, y respecto de la teología del desarrollo. Marcó algunos antecedentes teológicos, y aunque reconoció que algunos de sus cultivadores utilizan a fondo el análisis marxista, no considero a este análisis como esencial para la TL, en lo que se equivocaba flagrantemente, en general los participantes en las Conversaciones de Toledo se muestran excesivamente comprensivos con los liberacionistas y no entran nunca de forma directa en el estudio sobre el carácter constituyente del marxismo en los planteamientos del liberacionismo, la historia del movimiento en la década siguiente vendría

a poner las cosas en su lugar. Aun así, el doctor Jiménez Urresti reconoce «la influencia del pensamiento marxista centrado en la praxis y dirigido a la transformación del mundo» en los planteamientos de la TL (Conversaciones de Toledo, en adelante CT, p. 41). Es muy luminosa la ponencia del mismo autor sobre la teología de la liberación en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, que aborda el problema desde el doble plano espiritual y temporal, pero sin degradar la solución hacia opciones revolucionarias de clase. En el mismo sentido se expresa el profesor Maximiliano García Cordero, O. P., uno de los grandes teólogos españoles contemporáneos, al estudiar la teología bíblica de la liberación.

El profesor Nicolás López Martínez, de la Facultad de Teología del Norte de España, en Burgos, expone una lúcida ponencia sobre encarnacionismo y escatologismo, pero cede afortunadamente a su intuición de la actualidad, fundada en una magnifica información directa, cuando afirma: «Muchos ven el punto de partida (de la TL) en el Concilio Vaticano II y su concreción en los documentos de Medellín, pero creo que se trata de una ocasión más que de una causa, lo verdaderamente determinante, a mi juicio, ha sido la nueva política comunista de mano tendida hacia los católicos, que ha constituido el mayor éxito de penetración del marxismo» (CT, p. 216).

El profesor Wilhelm Weber, de la Facultad de Teología de Münster, que ostentaba además la representación del cardenal de Colonia, Joseph Hoffner, analizó a fondo la teología política que en buena parte había nacido en su propia Facultad. Apuntó que «la gran debilidad de esta Teología política es su contenido indeterminado» (CT, p. 261). Anima después, con hondura: «Ya hemos dicho que la Teología política debe su rápido éxito principalmente a que la total crítica social neomarxista —sobre todo la de la llamada Escuela de Frankfurt, con Max Horkheimer, Teodoro W. Adorno y Jurgen Habermas, así como en América la del

profesor Herbert Marcuse— ha conquistado progresivamente las universidades de Alemania y de otros países» (CT, p. 262). Por ello la teología política «desemboca así en una politización progresiva de la Teología y de la Iglesia» (*ibíd.*)

En el dialogo siguiente, el cardenal González Martín alude muy certeramente a que con esta nueva moda teológica la Iglesia podría producir «una invasión de la autonomía del orden temporal y, por consiguiente, una especie de clericalismo funesto para la sociedad moderna», porque entonces el teólogo se convertiría «en una especie de especialista en todas las cuestiones de orden temporal» (CT, p. 275). El profesor Weber confirma que, en efecto, los teólogos de esta tendencia, «cada vez juegan menos con categorías eclesiológicas y cada vez más con categorías sociológicas» y su palabra clave seria la democratización de la Iglesia, lo que afecta en primer término a la Jerarquía.

Monseñor Alfonso López Trujillo, entonces obispo auxiliar de Bogotá y secretario general de la CELAM, trazó un primer panorama de la teología de la liberación en Iberoamérica. Es una primera formulación que contrasta con las mucho más firmes que luego publicaron, hasta nuestros días, el mismo prelado. Aunque ya en esta primera manifestación subraya algunos puntos en los que siempre se mantendrá con coherencia. Apunta la tergiversación de la Conferencia de Medellín y las influencias europeas del liberacionismo. Reconocerá el pleno carácter marxista de las teorías de Asmann, aunque trata de salvar, con excesiva generosidad, a Gustavo Gutiérrez. Reconoce que el empleo de algunos elementos del análisis marxista —que no concreta— «pueden ser útiles para una mejor captación de la dinámica social» (CT página 308), lo cual es una benévola exageración, que no tiene en cuenta el radical anacronismo de ese análisis desde nuestra perspectiva, y que afecta a todos sus elementos, aunque reconoce que el empleo del análisis marxista en su conjunto, como hacen los teólogos de la liberación, condiciona gravemente toda su

obra (*ibíd.*) Desenmascara claramente las pretensiones de optar por los pobres, interpretando a los pobres de Cristo como los proletarios de Marx (CT, p. 317).

El cardenal de Santiago, monseñor Silva Henríquez, demuestra en una sorprendente comunicación todas sus bondades de pastor y todas sus carencias de político. Sus palabras, pronunciadas el 13 de junio de 1973, pocos meses antes del golpe militar que derribó al Gobierno Allende, incluyen un equivocado pronóstico de que el Gobierno marxista sucederá como alternativa a la democracia cristiana que, como revela el cardenal, fue decisiva para el advenimiento de ese régimen marxista. Hace historia —muy interesante— de los dos fracasos de la Iglesia chilena, primero al alentar un partido conservador, luego al partido democristiano que se empezó llamando de la Falange. Se complace en las promesas de Allende sobre ayuda a los colegios de la Iglesia y se queja contradictoriamente del adoctrinamiento marxista de la nación desde el Gobierno. Pinta con trazos idílicos su entrevista con Fidel Castro, que justifica con el ejemplo de Juan XXIII al recibir al yerno de Kruschev. Reconoce que —como ya hemos recordado— por la presencia de los portavoces liberacionistas en Chile —Comblin, Asmann, Gutiérrez— «se puede decir que ahí es el nido donde se incuban todas estas cosas» (CT p. 341). Y reconoce también el clericalismo de los movimientos de izquierda en Chile, aunque echa la culpa a la mayoría de extranjeros que han invadido al clero chileno.

El profesor de la Universidad Gregoriana José A. de Aldama, S.J., profesor también de la Facultad de Granada, habla sobre secularización. El profesor Cándido Pozo, S.J. de las Facultades teológicas de Granada y la Gregoriana, que ha intervenido profundamente en la discusión de las ponencias anteriores, traza una convergencia muy sugestiva entre las teologías de los protestantes Cox y Moltmann en relación con el ocaso de la teología liberacionista, que cree efímera como todas las modas teoló-

gicas, desgraciadamente no lo ha sido, por su entronque con un movimiento estratégico a escala mundial. «Propondría como nota de la teología de la liberación —dice, profundamente en CT, p. 422— una teología unilateral que mira como único ideal al *homo faber* que construye una ciudad secular mejor». No cabe —en 1973— una definición más elegante y real del fenómeno. Todos los teólogos participantes firman unas importantes conclusiones en que rechazan la acusación marxista de la religión alienante —la clave del pensamiento de Marx sobre la religión— y consideran «teológicamente problemática la posición que atribuya a la mera mecánica de un cambio de estructuras o al simple progreso material un influjo positivo en el acercamiento del Reino definitivo de Cristo» (CT, p. 444). Rechazan también el condicionamiento humano de la venida de Cristo, y piden más seriedad en el tratamiento teológico de la liberación: «Proclamando abiertamente —afirman— la obligación del cristiano de construir una ciudad terrena más humana, afirmamos que ello no agota en modo alguno toda la grandeza y magnitud del mensaje evangélico, ni debe oscurecer la primacía de la glorificación de Dios ni de la dimensión vertical del Evangelio. Sería por tanto minimizar la predicación del mensaje de salvación reducirla a una exhortación al compromiso temporal».

Las Conversaciones de Toledo son, por tanto, la primera voz de alerta de la Iglesia en España —y seguramente de la Iglesia universal— sobre los peligros del liberacionismo. No se poseía entonces perspectiva suficiente para enjuiciar las conexiones estratégicas de los movimientos y no se penetró en Toledo de forma suficiente en la entraña marxista de la teología de la liberación que hubiera sido factible en un análisis completo del ya publicado libro de Gustavo Gutiérrez. Pero en Toledo ya se aludió al movimiento Cristianos por el Socialismo (en la intervención del cardenal de Santiago) y se apuntaron sospechas y críticas profundas que el tiempo se encargaría de matizar y de concretar.

Las conversaciones reflejan la extraordinaria capacidad de información del cardenal González Martín y son, desde nuestra perspectiva, un hito muy valioso para comprender la actitud de la Iglesia ante los movimientos de liberación en estado naciente.

EL INFORME UNIVERSITARIO DE 1974

Medios de la Acción Católica Universitaria, que estaba entonces en difícil situación, trazaban un esplendido informe sobre la situación subversiva de la Iglesia de España en el año 1974. Ese mismo año, como ya hemos referido, la Comisión Episcopal del Apostolado Seglar publicaba el interesante libro *El apostolado seglar en España* (Madrid, BAC), donde las denuncias concretas sobre la degradación marxista de los movimientos apostólicos no se correspondían con la proposición de soluciones claras. La mayoría del Episcopado estaba obsesionada —bajo la dirección del cardenal Tarancón— en lograr cuanto antes el despegue político de la Iglesia respecto del régimen de Franco en agonía, y se preocupaba mucho más de la política que de la crisis del apostolado seglar. Por eso resulta tan apasionante este informe de los católicos universitarios, que vamos a reproducir íntegramente, pese a que encontramos en él, junto a una mayoría de aciertos innegables, también algunas proposiciones que creemos difíciles de probar hoy. El documento que ahora se publica por primera vez es, en conjunto, admirable y objetivo, y constituye un testimonio capital para comprender la evolución subversiva en el seno de la Iglesia católica durante aquel año crítico. Parece mentira como en techa tan temprana los redactores del Informe lograron improvisar una perspectiva tan certera y detectar una red de conexiones tan tupida.

ALGO SOBRE LA SUBVERSIÓN POLITICORRELIGIOSA EN ESPAÑA

PREÁMBULO

En el año 1956 empieza la agitación subversiva universitaria en España, según lo declara la FUDE (Federación Universitaria Democrática Española) en su «Línea-Programa para 1967», cuando hace historia del movimiento comunista universitario. Así parece también confirmarlo el famoso «proceso Cerón» que tuvo lugar en 1959, en el que fue juzgado y condenado a 8 años de prisión por un Consejo de guerra, el dirigente católico y diplomático español Julio Cerón Ayuso. El informe del ministerio fiscal constituye una pieza irrefutable de extraordinario valor histórico y documental sobre la marcha de la marxistizacion de destacados miembros de la Iglesia y sobre la acción subversiva emprendida coordinadamente en España por las organizaciones internacionales de extrema izquierda.

Julio Cerón había fundado hacia 1958 clandestinamente en Madrid el FLP (Frente de Liberación Popular), y metodizado en contacto con Álvarez del Vayo y elementos separatistas la acción de la llamada nueva izquierda, que culmina con el Manifiesto de incitación a la huelga general del 18 de junio de 1959 —causa decisiva de su procesamiento— en cuyo comité de huelga aparece como figura relevante. El «proceso Cerón» adquirió gran resonancia en todo el mundo, principalmente en Europa, hábilmente orquestado por las revistas católicas progresistas francesas *Témoignage Chrétien Esprit* de Mounier, etc., que lo presentan como prueba de la vigencia en España de la «intransigencia y del oscurantismo inquisitorial ancestrales».

La desorientación política —más quizá que la politización consciente de los numerosos testigos y declarantes a favor de Cerón en el proceso cuyo defensor fue José Mª Gil Robles— contribuye al éxito de la campaña publicitaria

antiespañola. Veintiún sacerdotes catedráticos como Laín Entralgo, y un acta notarial muy difundida suscrita por los religiosos P. Díez Alegría, profesor de la Facultad de Teología, P. Llanos, falangista de la Secretaría General del Movimiento, P. Misser, capellán de la Sección Femenina de FET y de las JONS, P. Benzo, capellán de la Facultad de Derecho y actual consiliario de la Asociación Nacional de Propagandistas, P. Maldonado, capellán de la Ciudad Universitaria, avalaron la conducta política y religiosa del procesado Cerón[3].

Dieciocho años más tarde, en abril de 1974, todas las comunidades cristianas de España (comunidades de base de la llamada Nueva Iglesia), publican el manifiesto denominado «El Concordato» en el que después de declarar «legítimos representantes al pueblo de Dios en España» a los «elementos más comprometidos de la Conferencia Episcopal Española»[4] y de atacar como contrario a los intereses del pueblo cristiano a cualquier concordato o entendimiento directo entre la Santa Sede y el Estado español, se aboga por conseguir:

> — Un entendimiento sin intermediarios entre la auténtica Iglesia Española y el Estado Español.
>
> — Reconocimiento efectivo de la amplia libertad religiosa que preconiza el Concilio Vaticano II mediante la supresión de los documentos religiosos (Partidas de Bautismo, Certificados de matrimonio etc.)
>
> — Que la libertad ciudadana no se vea coartada ni por el Estado ni por la Iglesia Tradicional en su legítima opción a beneficiarse con leyes que contemplen el divorcio, el aborto y otras cuestiones

que son admitidas por otras religiones, por la moral moderna y por los no creyentes.

— Supresión de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en los Centros oficiales.

— Independencia leal de la Iglesia frente al Estado que se refleja en la libertad de acción para desarrollar su función temporal mediante la denuncia profética y la adopción de compromisos políticos.

— Por el fin del Concordato.

— Por una Iglesia del Pueblo.

— Por la libertad de conciencias.

— Por los derechos del hombre y la libertad ciudadanas[5].

Durante estos dieciocho años —o sea desde 1956, que la FUDE declara como comienzo organizado de la agitación universitaria hasta el manifiesto «El Concordato» de las comunidades de base de abril de 1974—, la penetración marxista en España a través del clero, organizaciones apostólicas universitaria, movimientos sociales, colegios religiosos, institutos de Segunda Enseñanza, etc., han recorrido un largo camino.

La metodología marxista-leninista, con su táctica de enmascaramiento y promiscuidad entre organizaciones y dirigentes, se ha revelado sorprendentemente eficaz en España, en donde la acción defensiva, a cargo casi exclusivo de los poderes públicos, resulta muchas veces incomprendida y obstaculizada por personas y organizaciones de indudable espíritu católico y anticomunista. Porque la desorientación y el desconocimiento de la realidad se han generalizado, y a la coordinación que parece existir entre las minorías filocomunistas, no cabe oponer más que los esfuerzos aislados de quienes saben algo sobre la médula y

el cerebro que organiza y conduce la subversión político-religiosa desintegradora de España. Conocimiento de difícil divulgación y de todavía más difícil asimilación.

1. *Antecedentes próximos. La UIE (Unión Internacional de Estudiantes).*

1.1 - En agosto de 1962 —del 18 al 28— se celebra en Leningrado el VII Congreso Internacional de la UIE —con residencia en Vocelova 3, Praga—. Firma el llamamiento del Congreso, entre 70 países y por el lado español, la FUDE (Federación Universitaria Democrática Española). Se puede aportar la relación completa. En este VII Congreso se tratan problemas sociopolíticos de todos los países y se establecen acuerdos de interrelación.

1.2 - La UIE es el organismo que agrupa a las Uniones nacionales de los países comunistas, Consejo de Estudiantes de la URSS, ZSP o asociación de estudiantes polacos, FGU o federación de estudiantes universitarios de Cuba etc., así hasta 90 países entonces, como queda dicho.

Objetivo «Promover el comunismo leninista a través de la Universidad, haciendo trente común con intelectuales campesinos y obreros».

1.3 - En 1966 se celebra en La Habana el IV Congreso de la UIE latinoamericano.

1.4 - Desde el 27 de marzo al 5 de abril de 1967 se reúne la UIE en Mongolia (Ulan Bator).

1.5 - En todos estos congresos interviene España en proporción creciente y diríamos exponencial.

2 *Organismos operativos de la UIE en España.*

2.1 - La UIE opera en España a través del SDE (Sindicato Democrático de Estudiantes), que adopta una nomenclatura mediante la última letra según la provincia de que

se trate. Así, SDEM es de Madrid, SDEB de Barcelona, y SDEZ de Zaragoza.

2.2 - La SDE es la única reconocida por la UIE desde enero de 1967, como consecuencia de la visita de varios días a Praga, sede de la UIE, del grupo español.

2.3 - Los promotores del SDE son los siguientes grupos políticos actuando en bloque:

— FUDE (Federación Universitaria Democrática Española).

— UED (Unión Estudiantes Democráticos).

— MRU (Movimiento de Renovación Universitario de catedráticos y profesorado de Universidades e Institutos).

2.4 - La FUDE, que empezó como asociación neutra, está integrada por elementos comunistas, ahora sin cobertura de camuflaje. Usan el emblema de la hoz y el martillo y lo exhiben en sus reuniones clandestinas, panfletos y murales.

2.5 - La UED es una coalición de «católicos» y comunistas disfrazados de socialdemócratas.

2.6 - Ambas, FUDE y UED, actúan íntimamente unidas[6]. La dualidad que implica el nombre distinto, es simple apariencia (por ejemplo, la UED fue invitada y actuaba prácticamente fusionada con la UIE en la reunión europea de Zurich. Ver «Boletín Informativo» de la UIE de octubre de 1966, páginas 11 y 12).

2.7 - La MRU es la Agrupación de profesores y catedráticos, a todos los niveles de la enseñanza. Presidente del movimiento y figura fundacional es el profesor Aranguren (Véase la «Carta-informe de Aranguren a Madariaga, presidente del Centro de Documentación y Estudios de los exiliados españoles de París, CDE, del cual era su segundo

directivo el trotskista Gorkin». La carta es fundacional y tiene fecha de 1 de diciembre de 1962, Rué Pasquier 42, es el domicilio del Centro de Estudios)[7].

2.8 - El MRU fue montado abiertamente, o sea que no fue clandestino como las otras organizaciones reseñadas. Tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense en noviembre de 1962, por el profesor Aranguren en su lugar más destacado[8].

2.9 - Aranguren, Aguilar Navarro, Jiménez de Parga, todos del MRU, colaboraron en el libro *Comentarios civiles a la «Pacem in terris»*, junto con los jesuitas Díez Alegría, José María Llanos y el sacerdote Federico Sopeña, capellán este ultimo de la iglesia universitaria. En este libro se defiende la tesis de la colaboración con los comunistas. La captación filocomunista de los Padres Sopeña, Llanos y Díez Alegría es tema muy interesante que no cabe incluir en la presente síntesis. *Este libro es de enorme trascendencia como apertura a la quinta columna comunista de la Iglesia española.*

2.10 - Estrategia común del grupo de organizaciones reseñadas.

> «La de las alianzas con Lenin» (según estudio del comité de la FUDE de Derecho de octubre de 1963 sobre la estructuración del sistema o metodología a seguir por todas ellas)

3 *Objetivos comunes a las organizaciones FUDE, UED y MRU.*

3.1 - Las alianzas fundamentales con:

— La Democracia Cristiana.

— Universitarios de los grupos llamados étnicos.

— Disidentes de cualquier organización o disponibles.

3.2 - En enero de 1964 se funda la UED en la Facultad de Derecho de Madrid, clandestinamente. Se funda con o mediante un Comité de Coordinación, e igualdad de miembros, entre elementos de Ruiz Giménez y la FUDE (comunistas) *Ruiz Giménez asume un papel centrista clave*, actuando a través de sus ayudantes de cátedra Peces Barba y Rodríguez Aramberri.

3.3 - A través pues de la UED (coalición Ruiz Giménez y comunistas) se infiltraron los comunistas fácilmente en los siguientes estamentos y organizaciones nacionales:

3.3.1 En el Clero.

3.3.2 En organizaciones apostólicas (a través de las dos nuevas organizaciones filiales, FECUM, o Federación Española Congregaciones Universitarias marianas, y la JEC, o Juventud Estudiantil Católica).

3.3.3 En movimientos sociales católicos.

3.3.4 En colegios, a través de la filial AFS (Asociación para la Formación Social, sita en el local de *Cuadernos para el Dialogo* de Héroes del 10 de Agosto, 5) recibían 5 documentos mensuales de mentalización del clero de la enseñanza, elaborados en el Seminario de las Semanas Sociales de España, a cargo del equipo de Ruiz Giménez.

3.4 - Toda esta trama de organización queda controlada y dirigida por la coalición cristiano-comunista UED. Ruiz Giménez sirve de cebo y tapadera para la captación de adeptos de formación y convicciones anticomunistas.

3.5 - La UIE, en el Congreso de 1962, decide la formación de una Comisión de Estudiantes de Escuelas Secundarias, dependientes del Secretariado de la UIE (VI Congreso UIE).

3.6 - En el VII Congreso de la UIE celebrado en Leningrado, se felicitan ya por los éxitos logrados. En este VII

Congreso (agosto de 1962) se insiste en el tema, mandándose la creación en España de nuevas asociaciones de Segunda Enseñanza y la potenciación de las ya existentes («Unificación con la Universidad en la acción y en la dirección»).

4 *Constitución del SDE (Sindicato Democrático de Estudiantes).*

4.1 - El SDE se fundó clandestinamente el miércoles 9 de marzo de 1967 en el convento de los franciscanos capuchinos de Sarrià de Barcelona, hoy centro filocomunista de suma actividad y extremismo. Ese día tuvo lugar la Asamblea constituyente.

El proceso de esta constitución es complicado. La decisión se tomó en Praga pero fracasó la Asamblea constituyente decidida por la Universidad de Valencia. Entonces pasó a Barcelona, donde se logró al fin. Constituyo un enorme éxito del IDO-C.

4.2 - En la constitución del SDE en 1967 toman parte activa gran número de movimientos católicos ya marxistizados en mayor o menor grado en sus elementos directivos. Así se logra que organizaciones de limpia ejecutoria católica se conviertan en puntas de lanza del comunismo, ya hábilmente introducido en ellas. Pueden citarse las siguientes:

— Acción Católica Patronal.
— Acción Católica Rural.
— Acción Católica Obrera adulta.
— Acción Católica Independiente.
— Congreria de la Mare de Deu de Montserrat.
— Delegación Diocesana de Escultismo (DDD).
— Franciscalía.

— Graduados de Acción Católica (Estaba allí entonces Miret Magdalena, el actual filocomunista de la Nueva Iglesia).

— Lliga espiritual de la Mare de Deu de Montserrat.

— Guies de Sant Jordi.

— Instituto Católico de Estudios Sociales.

— Movimiento Familiar Rural.

— Juventud Obrera Católica (JOC/F).

— Juventud Estudiantes Católicos de Barcelona (JEC/F).

— Juventud Estudiantes Católicos de Madrid (JEC/F).

— FECUM de Madrid (c/ Buen Consejo de Zorrilla, Jesuitas entre los que destaca Díez Alegría, promotor desde 1960 de la marxistizacion de esta organización tan ejemplar).

— Es interesante hacer notar que posteriormente se han secularizado cinco jesuitas que intervinieron en la marxistizacion del FECUM.

— JEC/F de Salamanca.

— VOJ (Vanguardias Obreras Juveniles de los Jesuitas, en las que su promotor sacerdote jesuita se casó con una obrera).

— VOS (Rama adulta de la VOJ).

Fue pues un éxito completo del SDE, la organización decidida y planeada en Praga, intentada en Valencia y plasmada en Barcelona. Las dificultades de su gestación fueron un valioso instrumento de potenciación y arranque.

4.3. - La acción universitaria, institucionalizada por la UED en colegios de religiosos de Segunda Enseñanza fue eficacísima. Colaboraron con el profesorado numerosos estudiantes de la UED con gran entusiasmo y dedicación. De esta actividad surgieron importantes captaciones en la Segunda Enseñanza. La principal quizá fue la de los marianistas a través de Cecilio de Lora y otros, que pronto convierten a esta organización, modelo hasta entonces de virtudes católicas y acendrado patriotismo, en sutil centro de la «educación liberadora», el sistema educacional de la nueva Iglesia, demoledor de valores esenciales político-religiosos, equívoco y contestatario hasta el fervor mariano, con proyección a todo el ámbito nacional de la Primera y Segunda enseñanzas.

5 *La organización internacional IDO-C.*

5.1 - El IDO-C aparece en diciembre de 1965 y proviene del movimiento comunista de Polonia «Pax», que dirigía el polaco Piasecki, desautorizado por el Santo Oficio de la Santa Sede en 1957, después de ser denunciado por el cardenal Wyszynski. «Pax» es, pues, el origen de IDO-C, financiado por el Servicio Secreto de la URSS y responde a idéntico objetivo, o sea a la comunistización o enfeudamiento de la Iglesia actuando desde dentro para su utilización política mediante la instauración de una doble jerarquía paralela y doctrinal además de ejecutiva (nueva Iglesia).

5.2 - El IDO-C es un movimiento ateo y comunista sin sometimiento jurídico eclesial, aunque algunos de sus miembros, sin duda de buena fe, aparezcan como católicos practicantes y haya incluso sacerdotes, teólogos y algunos obispos dentro del mismo.

5.3 - El IDO-C en España lo integran, entre otros muchos, los siguientes individuos relevantes, según la revista inglesa *Approaches* de enero de 1968:

— A. Montero. Obispo auxiliar de Sevilla en la actualidad (Cerebro n.º 1 al parecer e introductor).

— P. Martín Descalzo.

— E. Miret Magdalena.

— Ruiz Giménez.

— José M.ª González Ruiz.

— P. Díez Alegría.

— P. Arias.

— Doucastella.

y bastantes más, cuya identificación con el IDO-C puede establecerse o descubrirse a través de las ideas subversivas y tendenciosas que difunden, utilizando publicaciones periódicas y libros.

— («Editorial PPC», revista *Iglesia Viva*, un grupo de teólogos de Salamanca, muy activo en la actualidad, así como la «Ed. Abadía de Montserrat» que avala, sin recurrir al imprimátur del Obispado, gran número de publicaciones heréticas y filocomunistas de choque).

6 *La llamada «Nueva Iglesia».*

6.1 - IDO-C promueve la llamada «Nueva Iglesia», organización de base y doctrina antropocéntrica y antiinstitucional, que tiene el mismo objetivo de adueñarse de la Iglesia auténtica y ponerla al servicio del comunismo (Cristianos por el Socialismo). *La estructura de la Nueva Iglesia son las comunidades de base o grupos proféticos.*

6.2 - IDO-C y «Nueva Iglesia» dominan un amplio sector de la Prensa católica mundial, incluso en España.

6.3 - IDO-C está en vías de dominar la enseñanza en España, introduciendo la «educación liberadora» de Pablo Freire a través del CEOP (Centro de Estudios de Orientación Pedagógica), presidido por Mary Salas, y que constituye el brazo largo del INODEP (Instituto Ecuménico para el Desarrollo de los Pueblos), de París y Ginebra, para España, que preside Pablo Freire.

7 *El INODEP y el CEOP, organizaciones de contenido y metodología ateo-comunista, constituyen el sistema educacional de la Nueva Iglesia: la «educación liberadora» de Pablo Freire.*

7.1 - Pablo Freire y su obra.

La «educación liberadora» ha sido objeto de un estudio sereno y objetivo por parte del catedrático de Pedagogía de la Universidad Complutense de Madrid, don Víctor García Hoz. Este profesor se halla profundamente preocupado por la enorme difusión adquirida, dentro y fuera de nuestra patria, por el sistema de Freire y por la facilidad con que es aceptado en los centros educativos de la Iglesia.

En una de sus recientes conferencias, publicada en marzo de 1974 por la FERE[9], el señor García Hoz dio lectura a numerosos textos de las obras de Freire *que ponen de manifiesto de manera clara el contenido y metodología atea y marxista y la tendencia político-revolucionaria de la «educación liberadora»*.

Damos a continuación algunos datos que nos dan a conocer la labor de Pablo Freire en Hispanoamérica, tomados de fuentes simpatizantes (*El mensaje de Pablo Freire. Teoría y práctica de la liberación*, Ediciones Fondo de Cultura Popular, 1972):

— En 1961, Pablo Freire, respaldado por el Gobierno Goulart, creó en Recife (Brasil) el «Movimiento de Cultura Popular» y el «Servicio de Extensión Universitaria», del que fue director.

Como prueba de la influencia de estos Organismos, citan el montaje de 1300 sindicatos y la movilización de 8500 y 230 000 campesinos en las dos huelgas de Pernambuco.

En nueve meses (de junio de 1963 a marzo de 1964) Freire formó 6000 coordinadores que le permitirían crear 20 000 círculos culturales y alfabetizar a dos millones de alumnos en un futuro próximo.

El golpe de Estado de 1964 cortó esta labor. Freire entonces fue encarcelado durante setenta días, acusado de «bolchevizar el país». La «concientización» de la alfabetización de Freire no pretende «entrar en el juego», sino preparar los líderes populares de la revolución.

— En 1965 Freire se traslada a Chile, en donde un joven militante de la Democracia Cristiana (Waldoms Cortés), a pesar de la fama de revolucionario adquirida por la «educación liberadora», logró introducirle en los medios educativos oficiales del Gobierno Frei.

Se creó la Oficina de Planificación para la Educación de Adultos, que coordinaba y controlaba el CORA (Corporación de la Reforma Agraria) y el INDAPC (Instituto de Desarrollo de la Agricultura y cría de ganados). Freire elaboraba el material pedagógico, y recibía de ambos centros estatales los medios económicos para el pago de los coordinadores (maestros de Primaria preparados en cursos de treinta horas).

De este modo Freire tomó contacto con las masas y realizó una labor de «concientización» y alfabetización que la UNESCO colocó en el quinto lugar del mundo.

7.2 - Difusión de la «educación liberadora».

A partir de 1970 la difusión de la «educación liberadora» alcanza dimensión intercontinental mediante la creación de nuevas plataformas de lanzamiento: el INODEP y el Centro Intercultural, dependiente del mismo.

El INODEP (Instituto Ecuménico para el Desarrollo de los Pueblos), creado en Chantilly (Francia) en una reunión en la que participaron representantes de veintitrés países de América Latina, Asia, África y Europa, es una asociación internacional que preside Pablo Freire y cuenta en sus cuadros dirigentes con personas tan destacadas como R. Rupasinghe, del Consilium de Laicis; P. Bungener, director del Instituto Africano de Ginebra; F. N. Sougar Agblenmagnon, delegado permanente de Togo en la UNESCO; F. Farine, del Comité católico contra el Hambre y a favor del Desarrollo; V. Cosmao, del Centro Lebret «Fe y Desarrollo»; M. T. Malessy, provincial de las franciscanas misioneras de María; Paloma López de Ceballos, religiosa española de la misma orden, etc.[10]

El INODEP actúa en París a nivel intercontinental, a través del Centro Intercultural (dependiente de la Asociación Internacional INODEP) y organiza cursos para «concientización» de educadores religiosos y seglares, cuya duración oscila entre un mes y dos años.

Como animadores de estos cursos figuran destacados promotores de comunidades de base: P. Giulio Girardi, P. Chenu, etc., y entre los miembros del equipo central del Centro Intercultural (34, Avenue Rielle de París) se halla el

conocido líder de dichas comunidades, Georges Casalis, pastor protestante francés[11].

Representa en España al INODEP el Centro de Estudios de Orientación Pedagógica (CEOP), que preside la ex dirigente de AC, y en la actualidad miembro del Consejo de Dirección de la Unión Mundial de Obras Femeninas Católicas (UMOFC), Mary Salas.

El delegado del INODEP en España es el marianista P. Cecilio de Lora, secretario ejecutivo del Departamento de Educación del CELAM. Este religioso, durante su estancia en Madrid (colegio del Pilar), trabajó mucho junto a dirigentes del grupo político universitario «colaboracionista» que seguía a Ruiz Giménez, en la fundación y lanzamiento de la Asociación para la Formación Social (AFS), organismo muy influenciado por la ideología de *Cuadernos para el diálogo*, que pese a las reservas de la Jerarquía, logró penetrar en los colegios de religiosos y «mentalizar» a gran número de éstos[12].

Respaldado por la AFS, el CEOP viene organizando, a partir de 1971, numerosos cursos para religiosos con objeto de introducir la «educación liberadora» de Freire en los colegios de la Iglesia, filiales de institutos (regidos por religiosos), etc. Uno de los últimos cursos fue dirigido por Mary Salas sobre la personalidad y la obra de Freire, celebrándose en el colegio de Loreto (General Mola, 42), con fecha 17-18 de noviembre[13].

Prestan ayuda al CEOP y se hallan compenetrados con la «educación liberadora» los Movimientos de AC que, tras una situación conflictiva con la Jerarquía (1966) se transformaron en comunidades de base[14]. En una reunión de la CEAS con dichos Movimientos se leyeron en el Pleno las siguientes declaraciones: «*Nuestra línea priorita-*

ria es la liberación, viendo la causa última en las estructuras. Esto se hace muy duro a los adultos, pero ya hemos encontrado un medio viable: la cultura liberadora, que va al mismo sitio, pero no asusta tanto».

El CEOP cuenta igualmente con la ayuda de las comunidades de base en general.

Freire está en relación directa con el grupo de sacerdotes Cristianos por el Socialismo, que a raíz de la reunión de Chile (abril de 1972) fue rechazado por el CELAM. Este grupo, patrocinado por «Fe y Secularidad», «Misioneras de Berriz», CIDSE y «Justicia et Pax» de Hispanoamérica, celebró una Semana de Estudios sobre Fe Cristiana y cambio social en Latinoamérica (7-15 de julio de 1972).

Entre los ideólogos del Movimiento encargados de las ponencias de la Semana (Gustavo Gutiérrez, Gonzalo Arroyo, Hugo Assmann, José Comblin, etc.) figuraba el delegado del INODEP en España, Cecilio de Lora[15].

Freire se interesa vivamente *en el desarrollo de una nueva teología; la «teología de la liberación»*, y *propugna una evangelización en esta línea*. Esta aspiración le lleva a celebrar reuniones en Ginebra con sociólogos y teólogos de la «Nueva Iglesia» (Harvey Cox, Gustavo Gutiérrez, Houlart, etc)[16]. Se propone igualmente el estudio de la revolución cultural de Mao, mal comprendida, según él, en Occidente[17].

Existe una singular semejanza entre los cursos del Centro Internacional de Documentación (CIDOC), fundado por Ivan Illich en Cuernavaca (México), y los cursos que pocos meses después iniciaba el INODEP. Ivan Illich dejo la enseñanza oficial para consagrarse a la «educación liberadora» y propugnó una sociedad sin escuelas (*Le Monde* (26-XI-1972, p. 22). Aquellos cursos, que habían sido

prohibidos por la Santa Sede a causa de los estragos producidos entre los misioneros del Tercer Mundo, fueron autorizados de nuevo bajo condición de retirada de Ivan Illich y rectificación total de orientación (1969)[18].

La semejanza se explica toda vez que, según una reciente publicación[19] de Ivan Illich, Pablo Freire aparece en el circulo de los próximos colaboradores. En estas mismas publicaciones hay un artículo de Ivan Illich escrito en 1956, que no se publicó hasta 1973, que propugna una serie de reformas de la Iglesia católica coincidentes con algunos de los postulados característicos de la «Nueva Iglesia».

Tanto el CIDOC de Cuernavaca como el IDO-C promotor, como es sabido, de las comunidades de base[20], se hallan en la línea de «contestación» de la Iglesia institucional en favor de la Iglesia carismática, tantas veces rechazada por Pablo VI.

Paralela a la acción sobre los colegios de religiosos, se realiza otra en el campo seglar: nos consta que máximos dirigentes del INODEP, además de Cecilio de Lora, han intervenido en la realización de cursos sobre «educación liberadora» (1972-1973) en el Colegio de Nuestra Señora del Camino de Puerta de Hierro.

Existe también una labor de alfabetización de campesinos temporeros, cuyo centro piloto es Jaén, y otra en la misma línea en los clubs juveniles y clubs culturales de las zonas suburbanas de Madrid (El Batán). De esta labor se habló en público en la Universidad Complutense en 1973.

En el aula magna de la casa profesa de los Jesuitas, de Maldonado, 1, y en el colegio de Nuestra Señora del Pilar, de Castelló, 56, han tenido lugar las más importantes jornadas de mentalización de educadores de Bachillerato y

EGB habidas hasta la fecha en España (16, 17, 18 y 19 de marzo de 1974). La AFS (Asociación Formación Social, de Héroes del 10 de Agosto, 5) organiza, convoca, informa e inscribe a los participantes. Dirige los cursos José Antonio Fernández y Fernández, colaborador directo de Pablo Freire, auxiliado por Carmen Lora, autora de las fichas didácticas «Pensad», y Carlos Miguel Radillo. Intervienen en los cursos audiovisuales sobre «medios de dinámica social», numerosos sacerdotes activistas procedentes de Venezuela, Ecuador, Panamá, Perú, Uruguay, Paraguay y Chile. La cobertura religiosa de la subversión comunista metodizada ha sido en estos cursillos bastante somera, y observadores introducidos en ellos lo han hecho constar, como síntoma evidente de la eficacia ya conseguida por la organización.

8 *Objetivos políticos del CEOP, Comunidades de Base e Iglesia Nueva.*

Pueden sintetizarse como sigue (en su aspecto más radical):

8.1 - Iglesia carismática y no institucional. Negación de cuanto la Iglesia ha venido enseñando durante veinte siglos.

8.2 - Formación rápida de activistas filocomunistas-cristianos, para la revolución en Iberoamérica. (España, por su idioma, idealismo racial proselitista e historia, está especialmente indicada para esta misión. Coincide con el criterio de Carlos Marx sobre España expuesto en sus «Cartas»).

8.3 - Desintegración del Movimiento Nacional español, eliminando su carácter institucional y enlazado con la Segunda República a través de «un vacío en la Historia».

8.4 - Subversión en Europa y el Tercer Mundo, en colaboración de «vanguardia» con las organizaciones de otros países.

8.5 - Mantenimiento a ultranza de la «estrategia de las alianzas de Lenin», especialmente mediante la infiltración en los «estamentos intermedios» de arraigo regional y local, potenciándolos para una mayor eficacia desintegradora interna una vez conseguida la captación ele los elementos directivos. (Adhesión a ETA, FAI y organizaciones regionalistas o culturales locales de toda España. Cataluña, Galicia, Valencia y Andalucía especialmente).

8.6 - Activismo juvenil organizado. Terrorismo con elementos precoces politizados en las Comunidades de Base

9 *Personas destacadas y organismos españoles en conexión con el CEOP.*

— «Editorial Dom Bosco», c/ Alcalá (La ed. es barcelonesa) Filo comunista.

— Marianistas (Colegios Mayores inclusive, como el Chaminade).

— Nuestra Sra. de Loreto (Sagrada Familia de Burdeos).

— «Editorial Taurus» (Grupo Fierro manipulado por P. Jesús Aguirre).

— Revista *El Cuervo.*

— Editorial o distribuidora «Zyxsa» de c/ Lérida 80. Filocomunista y muy activista a través de facilitar libros comunistas en Retiros y Ejercicios Espirituales.

— «Editorial Marova».

— «Editorial Abadía de Montserrat».

— «Editorial Sígueme».

— «Editorial Edicusa».

— «Editorial Marsiega», «Vida Nueva», PPC, «Misión Abierta».

— Convento de Majadahonda regido por monjas de Sda. F. de Burdeos. (Operarios Diocesanos).

— Sra. del Camino de Ciudad Puerta de Hierro.

— Colegios del Sagrado Corazón.

— Oblatos de Pozuelo.

— de la UVA de Fuencarral (Filocomunista).

— Parroquia de la Concepción (influida más o menos veladamente).

— Casa Central de Ejercicios de la Moraleja.

— Iglesia del Espíritu Santo.

— «Editonal Mies».

— Iglesia de la Ciudad Universitaria.

— Iglesias de Moratalaz (no todas).

— Club juvenil de «El Batan».

— Centro Piloto de Jaén.

— Instituto de 2.ª Enseñanza Ntra. Sra. de Fátima (cambiado el nombre por el de Instituto Cultural Elfos).

— Sacramentinos, c/ Alcalde Sainz de Baranda, 3 y demás conventos y centros parroquiales.

Por no citar más que algunos nombres de Madrid o relacionados con la capital. En Barcelona, Valencia y Sevilla, por ejemplo, la lista se alargaría varios folios.

— *CECILIO DE LORA* (Marianista) —Delegado de INODEP en España y agente eficaz de Freire. Pertenece a Cristianos por el Socialismo. Participó en el encuentro de El Escorial ya en julio de 1972 patro-

cinado por el filocomunista de «Fe y Secularidad», P. Álvarez Bolado, promotor activo de la ASF. Autor del libro *Juventud Actual* prologado por Ruiz Giménez. Secretario Ejecutivo del Secretariado de Educación del CELAM. A su gestión se debe en parte el informe favorable a la Educación Liberadora, aunque actualmente el CELAM se ha opuesto decididamente a la misma, como ya se ha dicho, oponiéndose, por ejemplo, a la celebración del Congreso de Cristianos por el Marxismo de Chile y de El Escorial, mantiene relación con Comblin, Hugo, etc., todos colaboradores de Freire.

— *QUICO ARGÜELLO* — Estudiante de Bellas Artes. Comunista antiguo aunque muy camuflado en su exaltación religiosa. Organizador de Comunidades de Base, consiguió impresionar a monseñor Morcillo. Su eficacia proselitista es asombrosa y de su actividad han salido gran número de organizaciones aperturistas marxistizadas.

— *JOSÉ CAPA* (conocido como *el Coti*) — Ex cura de Orcasitas hoy casado. Captado al comunismo por el comunista afiliado al Partido Carlos Romero, perteneciente a la UED y promotor principal del SDE. Colaborador íntimo de Carlos Romero en Orcasitas en las reuniones nocturnas de seminaristas y obreros disueltas por la Policía en 1964-1965. Causante de muy graves disgustos a D. Casimiro Morcillo poco antes de su muerte. Carlos Romero, expulsado de Cáritas, continuó ligado a Capa Inteligente, ambicioso y con don de gentes parece poco identificable con un activista del comunismo. Miembro organizador del CEOP, ha dirigido gran número de cursillos. Últimamente, 7-8 de abril de

1973, en el colegio Mayor Chaminade de los Marianistas y en el Instituto Cultural Elfos, dependiente del Beatriz Galindo, 8-9-1972 en Ntra. Sra. del Camino etc. Miembro del IDO-C y gran propagandista entre el clero. Ocupa un alto cargo en la Fundación March apoyado por un relevante político actual, en donde se ha ganado la confianza de los directivos. La Fundación March, financia trabajos y tesis doctorales a veces muy ambiguas.

— *MARY SALAS* — Diligente de la UMOCF (Unión Mundial de Organizaciones Católicas Femeninas presidida por Carmen Victory). Muy influida la UMOCF y por INODEP de Freire y Cecilio de Lora. Presidenta del CEAP. Redactora de *Vida Nueva* y del nuevo semanario *Luz y Vida*. Directora de infinidad de cursillos para educadores como, por ejemplo, el de Loreto en noviembre de 1973 y el del Colegio del Pilar en marzo de 1974. (Con introducción de todos los libros de la «Editorial Zyxsa» de divulgación marxista).

— *PALOMA CEBALLOS* — Religiosa franciscana misionera de María dirigente en París del INODEP.

— *P. LLANOS* — Dirigente de Comunidades de Base. Desde su parroquia del Pozo del Tío Raimundo promueve y dirige el desarrollo de la llamada *Nueva Iglesia*. Coautor del libro de la apertura al comunismo *Comentarios civiles a la Pacem in Terris*. Sus primeros 15 años de apostolado en las congregaciones Marianas constituyen ahora su mayor agravio. Abomina de aquel sacerdocio santo tan abnegado y ejemplar que tantos católicos recuerdan con cariño y agradecimiento imperecederos. El caso

del P. Llanos mueve a una profunda caridad hacia todos estos religiosos, tan desviados de buena fe.

— *P. GAMO* — Promotor de las Comunidades de Base de Moratalaz y agitador político a través de sus homilías dialogadas. Trabaja como enfermero en la clínica La Paz en donde actúa como activista.

— *OBISPOS TORIJA Y DORADO* — Ambos fuertemente influidos por la Nueva Iglesia, intentan la transformación de A C y el Apostolado Seglar en la línea de las Comunidades de Base.

— *TOMAS MALAGON* — Fundador de la HOAC (Hermandad Obrera de AC) transformada en comunidad de base mediante el compromiso político de colaboración con el marxismo. Colaborador actual del CEOP.

— *P. DÍEZ ALEGRÍA* — Incesante divulgador de ideas demoledoras de la Iglesia en organizaciones apostólicas que culmina con el libro *Yo creo en la Esperanza*, de difusión masiva cuya critica teológica autorizada ha hecho el jesuita P. Igartua.

— *P MARZAL* — Secularizado y exiliado en Francia.

— *RAFAEL BELDA* — Difusor en los seminarios del Norte de España de los principios de la llamada Teología de la liberación promovida por los Cristianos por el socialismo condenados por el CELAM.

10 *Loreto, Marianistas y Colegio de Nuestra Señora del Camino, como ejemplo de resultados concretos de mentalización de religiosos educadores a través de cursillos de «educación liberadora», dirigidos por «Coti» Capa, Mary Salas, Cecilio de Lora y varios dirigentes franceses del INODEP.*

10.1 - Loreto, calle del General Mola, 42 Madrid.

Hábil mentalización de las niñas empezando ya por las de muy corta edad. Mediante la formulación de «postulados reiterativos» *contra la autoridad civil, contra la autoridad de la jerarquía eclesiástica y contra la autoridad de los padres*. La aplicación de la enseñanza liberadora exige una preparación precoz tomando la «libertad» en sentido temporal como eje de las enseñanzas sociales y religiosas del colegio. (Cánticos e himnos con la libertad como tema obsesivamente dominante al comienzo de las clases y en la iglesia).

Véase un ejemplo de esta mentalización precoz tomado a la letra de los mismos cuadernos de clase de las alumnas.

Cuestionario de Religión

1.º Experiencia personal.

2.º Contrastar tu experiencia con la de otros. Elige la postura de libertad que más te convence.

3.º Esquema sobre la libertad a partir de la bibliografía.

4.º Iluminación cristiana del tema.

5.º Trabajo en equipo.

6.º Puesta en común.

a) ¿Qué entiendes por libertad?

b) ¿Te sientes libre actualmente? ¿Por qué?

c) ¿Qué hechos de tu vida te impiden ser libre?

d) Descube una situación en la que hayas sido completamente libre y otra en que no te hayas sentido libre.

e) Según tu opinión, ¿en qué consistiría el comportamiento de un hombre completa-

mente libre?

Cántico matinal

NUESTRA LIBERTAD

¡Libertad! ¡Libertad! / Nuestra libertad / no es gratis, es verdad / un precio que hay que pagar / hay que sacrificar / por la libertad.

Libertad es una palabra muy popular / Mas para mantenerla un precio hay que pagar. / Cada generación la tiene que ganar / porque no es algo que se pueda heredar.

Nuestra libertad.

Cántico en la Iglesia

Libre como el sol cuando amanece, yo soy libre como el mar,

libre como el ave que escapó de su prisión y pudo al fin volar.

Libre como el viento que recoge mi lamento y mi pesar,

camino sin cesar detrás de la verdad, sobre lo que es al fin la libertad.

Fraseología tendenciosa de clara intención subversiva, como por ejemplo:

> — Cristo es un revolucionario y un preso político, como Lumumba, el Che Guevara o Martín Lutero King, que vivió en un régimen hostil como el de España.
>
> — En Zamora hay curas presos por predicar el Evangelio, enseñar a los pobres o predicar la justicia.
>
> — La policía española pilla a los curas poniendo panfletos y explosivos en los conventos.
>
> — El Gobierno Español pisotea los derechos humanos.

— Al Papa hay que entenderlo adultamente y *es una opinión más.*

— El Primado de España no tiene autoridad. La doctrina viene de la Base.

— La Base se escucha en la homilía dialogada, es válida la comunión por autoservicio y el celebrante puede decir la misa sin ornamentos. (La palabra misa está proscrita en el nuevo estilo).

— Se prohíbe arrodillarse ante el Santísimo.

— A Carrero Blanco lo asesino Franco.

— Religión al servicio de los hombres. Opción de Fe. La Doctrina *solo practica* y supresión del catecismo, etc., etc.

— Opresores y oprimidos ¡Hay que ganar la libertad!

Conocido lo que antecede por las autoridades civiles y eclesiásticas, se promovieron tres investigaciones oficiales paralelas (Presidencia, Ejercito, Educación y Ciencia) (Febrero y marzo de 1974).

Ademas de una cuarta del Arzobispado, dirigida por el señor Estepa.

De las tres primeras, solo en la de Educación y Ciencia se ha dado audiencia a los padres de alumnas. Como consecuencia se decidió el cierre del Colegio y por intervención directa de Mns. Tarancón y como solución alternativa la separación de cinco religiosos. La cuarta investigación del Arzobispado fue una simple farsa en la que se consultaron a 8 alumnas (4 de 5.º de Bachillerato y 4 de 6.º) elegidas por una de las Religiosas separadas. La consulta fue a todas juntas empezando por la Delegada de Curso de 6.º, que manifestó su adhesión a las monjas y a la enseñanza del Colegio e igual hicieron las demás alum-

nas salvo una consultada en último lugar que mostró su disconformidad con las enseñanzas de política y religión y precisó datos irrefutables muy comprometedores para el Colegio. Se suspendió la investigación sin consultar a alumnas hijas de declarantes en el expediente del Ministerio de Educación y Ciencia.

El Sr Estepa dio informe favorable al Colegio y citó en Acción Católica a la Junta de Padres de Familia, pero se negó rotundamente a añadir en las conclusiones del Informe —artificioso y cauto— que podían —en lo que concernía a la investigación del Arzobispado— incorporarse al Colegio los 5 religiosos suspendidos. Y así, por decisión unilateral y sin contar con la autorización escrita de la Iglesia ni del M. de E. y C., se han incorporado ya estas personas a la enseñanza. Novedad. Las misas se celebran al parecer sin ornamentos y se continúa el autoservicio eucarístico y las homilías dialogadas de base (Marzo, 1974).

10.2 - En Marianistas de Valencia

Cursos de mentalización a chicos de 14-16 años, de características muy similares a las de Loreto con la grave novedad de exhibición de fotografías de mujeres con el pecho cortado y hombres castrados procedentes —según los marianistas— de los archivos secretos de la Policía española, y que corresponden a perseguidos por el Régimen de Franco. La indefensión de los jóvenes ante estos métodos es total, y su captación, asegurada.

10.3 - Nuestra Señora del Camino, de Puerta de Hierro.

Conferencias o encuentros dirigidos por sacerdotes franceses y españoles, en los que se predica el aborto y el divorcio dentro de la «recta interpretación de la doctrina

de la Iglesia». («Interpretación adulta»). Las alumnas quedan así vinculadas al llamado progresismo de la Iglesia.

10.4 - En todos estos colegios, la acción del INODEP incluye como parte principalísima la *eliminación de los religiosos que resultan de difícil mentalización* y *que se resisten a aceptar los equívocos de la llamada Nueva Iglesia.* (A veces, el 80% de la comunidad queda eliminada en pocos años). Para conseguirlo se recurre incluso a la expulsión anticanónica (caso de la Rvda. Madre Natividad Sánchez, del Colegio del Sagrado Corazón, por pretender el cumplimiento de la Regla), o al escándalo sacrílego (como en Loreto, acciones sacrílegas entre religiosos delante o junto al Santísimo en presencia del capellán que se trataba de eliminar), o al escándalo en «encuentros» en Casas de Ejercicios, en donde los «libros de espiritualidad» son biografías de revolucionarios comunistas y anarquistas, además de libros de mentalización marxista.

En una Casa de Ejercicios fue escuchado con estupor que las monjas declaraban extasiadas no haber sentido mayor emoción en su vida que cuando les leían la vida de Ángel Pestaña y el «Che» Guevara.

11 *En definitiva, la organización comunista IDO-C, a través de la Iglesia Nueva y los INODEP-CEOP como sistema educacional, así como con las comunidades de base como estructura, tratan de realizar en España y en otros muchos países y Continentes las consignas del «Libro Rojo» francés, cuyos objetivos más importantes convergen en la desestructuración de la Iglesia y los Estados no comunistas, sean cuales fueren, y por tanto en contra de la consolidación del Movimiento Nacional surgido del 18 de Julio, en la utilización de los misioneros españoles para promover la revolución en Iberoamérica y en Europa, en la sustitución de la Iglesia institucional en otra carismática y antropocéntrica sin dogmas ni clero, frag-*

mentada en comunidades de base a las que inspira el Espíritu Santo, regidas por el diaconado que imparte doctrina consultada al pueblo, «la base» (democratización de la acción del Espíritu Santo), y ejercitando la denuncia profética. (Acción social revolucionaria desde la Iglesia).

11.1 - Lo sucedido en el Colegio de Loreto, de General Mola 42 —en donde tras dos meses de actuaciones oficiales y consecuente decisión de cierre, todo sigue igual al parecer— es muy interesante si se analizan las reacciones de los colegios, organizaciones, personalidades políticas y la Prensa. *El caso Loreto no ha concluido, por supuesto, pero permite ya tener una idea de la fuerza desplegada por la Iglesia Paralela del IDO-C en todos los estamentos y sectores de la nación.*

11.1.0 Se trata de presentar el caso Loreto como un ataque de los integristas reaccionarios, contra los colegios religiosos que, según ellos, intentan renovarse en la línea del Vaticano II.

11.1.1 A los alumnos de los Marianistas se les dice en las clases que las religiosas de Loreto están sufriendo persecución y calumnia y que son unas monjas ejemplares. (Como la adhesión a los sacerdotes de la ETA de la cárcel de Zamora).

11.1.2 En el Sagrado Corazón igual.

11.1.3 En Iglesias del Barrio de Salamanca igual. Por ejemplo, en la Concepción, uno de cuyos sacerdotes colabora con el CEOP (Propagandista del aborto y el divorcio en Nta. Sra. del Camino de la Ciudad Puerta de Hierro).

11.1.4 Articulo de Carandell en la revista de Barcelona *Triunfo* (Director Miret Magdalena, Héroes del 10 de Agosto, 5 de Madrid y dirigente del IDO-C, ver Editorial CIO, «El IDO-C una jerarquía paralela»).

11.1.5 Número casi íntegramente dedicado al tema bajo

el titulo «La rebelión de las monjas» en la revista falsamente bursátil *Cambio 16*.

11.1.6 Adhesión del Colegio de Doctores y Licenciados, es de pura lógica. Presidente —Terrón, filocomunista y Presidente de *la organización comunista camuflada «Amigos de la UNESCO»*— Secretario —Luis Gómez Llorente, cabecilla marista en la universidad— Bibliotecaria —Pilar Lucendo, esposa de Pedro Altares, Director de «Ed. Cuadernos para el dialogo», o sea, IDO-C—, etc., etc.

11.2 - La actuación, pues de IDO-C en España a través de la Prensa y organizaciones estructurales y educacionales. Los libros de Freire se venden en librerías católicas de signo apostólico y se encuentran en bibliotecas de institutos religiosos.

El IDO-C actúa también a niveles superiores, presionando a personajes políticos de buena fe y mentalizándolos hacia la Nueva Iglesia.

Madrid, abril de 1974

LAS CONVERSACIONES RESERVADAS DE MADRID EN 1976

Durante la primavera de 1976, el cardenal Vicente Enrique y Tarancón, junto con el profesor Fernando Sebastián Aguilar mantuvieron con un grupo de periodistas católicos —entre los que se encontraban Luis Apostua y el autor de este libro— una reunión reservada en un convento próximo a la Avenida de la Moncloa de Madrid donde los ilustres eclesiásticos, que demostraron una cabal información sobre los movimientos liberacionistas facilitaron a los periodistas una completa documentación sobre Cristianos por el Socialismo, parte de esa documentación la hemos utilizado ya a fondo en este libro. El profesor Sebastián Aguilar pronunció una lección llena de datos y sugerencias que

demuestra algo importante: la Iglesia de España estaba ya en 1976 perfectamente informada no solo sobre los movimientos liberacionistas en España y América sino también sobre su básico carácter marxista y sobre sus interconexiones. El autor basa el resumen siguiente en las notas que tomo durante aquellas conversaciones reservadas.

Inició su lección el profesor Sebastián presentando la esencia de la teología de la liberación, con antecedentes en el movimiento de Camilo Torres y en la conferencia de Medellín. La clave de la TL era rechazar el dualismo cuerpo-espíritu que fundamentaba la alienación del anterior pensamiento cristiano, para la nueva corriente la misión de la Iglesia es la salvación integral, la humanización de la sociedad y del hombre. Es «una teología de tren y de autobuses de acción». Para el movimiento Cristianos por el Socialismo (identificado con TL según el ponente) la promoción humana y política es misión directa de la Iglesia. Y la subsiguiente ruptura de las estructuras sociales. Es un nuevo constantinismo, la Iglesia, rectora de una nueva sociedad civil. Se citaron los nombres de Gustavo Gutiérrez y de Hugo Asmann como portavoces del movimiento. Asmann era «más marxista» y participó en la transición de la Teología de la Liberación al movimiento Cristianos por el Socialismo.

Se explicó a los periodistas católicos españoles que «en la sociedad moderna —para TL/CPS— hay que actuar mediante los instrumentos políticos, que la caridad solo puede ejercerse mediante la lucha de clases, que no hay más instrumento político que el marxismo, aunque la TL utiliza el marxismo con pretensión de no identificarse con él. Pero mitifica al marxismo como ciencia de las realidades sociales. Se calificó a Enrique Dussel como «ideólogo de CPS desbordado por sus empeños».

Para el profesor Sebastián la base de la crítica contra CPS sería que trata de imponer el marxismo por motivos religiosos que su estrategia para la reforma de la Iglesia consiste en que la Igle-

sia debe marxistizarse, que debe optarse maniqueamente por la clase oprimida contra la opresora. Se obliga a la Iglesia a embutirse en la clase proletaria. En concreto el teólogo Hugo Asmann niega toda trascendencia.

Al implantar por métodos revolucionarlos una convivencia cristiana, el evangelio del liberacionismo se convierte en un código de convivencia sociopolítica de clave marxista. En este sentido el teólogo español Alfredo Fierro habla de Evangelio beligerante. Este teólogo busca, según monseñor Sebastián, un estatuto científico positivista para la teología y la Iglesia. Entre los promotores del liberacionismo en América señalaba el profesor Sebastián al obispo Casaldaliga en el Matto Grosso, Brasil, «que se ha solidarizado con el pueblo mediante planteamientos elementales, no radicales pero sin romper la tradición». Desde entonces, como sabe el lector, el obispo-poeta Casaldaliga, identificado de lleno con la praxis marxista, ha avanzado mucho hacia la izquierda.

Para el profesor Sebastián debe evitarse desde la Iglesia «en lo científico, la magnificación del marxismo y de lo político como una palanca para la caridad», porque en TL/CPS «falta totalmente la teología de la gracia, no creen en el pecado original, sino que participan del optimismo marxista al socializar la revolución, si fracasa la revolución los CPS pierden la fe».

«Los obispos —decía el profesor Sebastián, que aún no lo era — están asustados con CPS en España». En el clero español había entonces (1976) cincuenta sacerdotes líderes de CPS, y unos tres sacerdotes por diócesis, excepto en algunas como Madrid y Barcelona con veinte, de seis a diez en Valladolid. El sacerdote piensa que si no es líder político en su barrio no cuenta, «pero cuando haya libertad —decía el profesor Sebastián— los curas políticos deben redescubrir su función religiosa». Señaló a CPS como fuente del partido de extrema izquierda ORT. Las Vanguardias Obreras, la JOC, las obras de los jesuitas y la «Fuerza

sindical» similar a la USO. En la ORT «hay curas por docenas en Vallecas, Moratalaz, Villaverde, Usera y Vicálvaro, por ejemplo el sacerdote Jiménez de Parga».

El profesor Sebastián apuntó en estas conversaciones reservadas una profunda crítica al marxismo. Al esbozar la táctica a seguir ante TL/CPS dijo que los liberacionistas no hacen un serio análisis de la teoría de Marx, sino que la toman como absoluta y supuesta Centro el falso cientifismo de Marx en su crítica al capitalismo y en su teoría de la lucha de clases. Ninguna de las tesis de Marx —dijo— son validas en lo positivo aunque sí en el aspecto critico. El método para acceder realmente a la sociedad comunista es pura utopía. Debe colocare a Marx en el contexto del pensamiento europeo de su tiempo, la originalidad de Marx queda en entredicho si se hace así. Entre los pensadores que roban originalidad a Marx, el profesor Sebastián cito a Freud, a la escuela de Frankfurt y a Kant.

Como habrá podido observar el lector, estas conversaciones reservadas de 1976 demuestran que la Iglesia de España poseía ya hacia la mitad de la década de los setenta una información muy completa sobre los movimientos liberacionistas y sobre su implantación en España Es una nueva prueba después de las conversaciones de Toledo. Sin embargo la Iglesia de España no había hecho aún, a juzgar por las actas de estas dos conversaciones, ni un análisis profundo sobre la impregnación marxista del liberacionismo, ni menos un estudio sobre la nueva condición de España —y en concreto de los jesuitas españoles— como centro logístico de la liberación y como puente cultural liberacionista entre la Teología progresista europea y los frentes de la liberación en América. La información estaba ya entonces disponible aunque dispersa, faltaba perspectiva, naturalmente, y sobraba obsesión política en la Iglesia de España, empeñada entonces mayoritariamente, a impulsos del cardenal Tarancón, en su despegue del régimen de Franco en agonía.

LAS VACILACIONES DE LA COMISIÓN DE PASTORAL SOCIAL

La Comisión Episcopal de Pastoral Social publicó en 1983 un documento de trabajo —sin carácter de propuesta todavía— con el sugestivo título *Marxismo y cristianismo* (Madrid, EPICE) para orientar a los católicos sobre «hasta qué punto es compatible la profesión de fe cristiana y la adhesión a la ideología marxista». El motivo es, sobre todo, la aparición de movimientos recientes como Cristianos por el Socialismo. El folleto es una primera respuesta de la Conferencia Episcopal a las peticiones de orientación que por muchos católicos se le formulaban desde más de cinco años antes, no es, por lo tanto, una respuesta apresurada. Encargada de ello por la Conferencia Episcopal, la Comisión de Pastoral Social dirigida por el obispo de Huelva, monseñor González Moralejo, ha preparado este documento de trabajo, que se ciñe a la evolución del pensamiento de los Papas sobre el marxismo y el socialismo. Se abre el estudio con la rotunda condenación del Papa Pío IX contra el socialismo, al que identifica con el comunismo. León XIII condena igualmente al socialismo marxista, por su condición de ateo y enemigo de la religión. Pío XI distingue ya entre socialismo y comunismo, pero incluso el socialismo no comunista, en cuanto a sus principios últimos, sigue siendo incompatible con la doctrina de la Iglesia al no abdicar de su naturaleza contraria a la religión cristiana, la condena es igualmente rotunda. En la encíclica *Quadragesimo anno* puede leerse: «Socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios, nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista». En cuanto al comunismo, la condena de Pío XI en la *Divini Redemptoris* es aún más dura: «El comunismo es intrínsecamente malo, y no se puede admitir que colaboren con él en terreno alguno los que quieren salvar de la ruina la civilización cristiana».

La postura de Pío XII coincide casi plenamente con la de su predecesor Pío XI. En el Mensaje de Navidad de 1942 dice «Movida siempre por motivos religiosos, la Iglesia condenó los varios sistemas del socialismo marxista y los condena también hoy». En 1943 condenó expresamente al *capitalismo de Estado*.

En los últimos años del Pontificado de Pío XII se abre el dialogo entre cristianos y marxistas, como fruto de la convivencia y la amistad en la lucha antifascista. En Italia llegó a crearse el sindicato único CGIL, con socialistas, comunistas y cristianos. El Papa permitió el experimento, que pronto quedo roto ante los intentos marxistas de monopolizarle políticamente. Ante el frecuente paso de católicos al PCI y la persecución a la Iglesia tras el telón de acero, Pío XII, mediante el famoso Decreto del Santo Oficio el 1-VII-1949, es decir en plena guerra fría, «se pregunta: 1 Si es licito dar el nombre o prestar cooperación a los partidos comunistas. 2 Editar propagar o leer libros, periódicos diarios o revistas que patrocinen la doctrina o la acción de los comunistas, o escribir en ellos. 3 Si los cristianos de los que se habla en 1 y en 2, que hayan puesto, conscientemente, aquellos actos pueden ser admitidos a los sacramentos. 4 Si los fieles que profesan la doctrina materialista y anticristiana de los comunistas y en primer lugar los que la defienden y propagan *ipso facto* incurren, como apóstatas de la fe católica, en excomunión *speciali modo* reservada a la Sede Apostólica». «A todo lo cual se responde: al 1, negativo. Pues el comunismo es materialista y anticristiano, los jefes comunistas aun cuando con las palabras declaran no impugnar la religión, de hecho, tanto en la doctrina como en la acción, se muestran contrarios a Dios y a la verdadera religión, así como a la Iglesia de Cristo. Al 2, negativo. Pues por el mismo derecho lo tienen prohibido. Al 3, negativo. Según los principios ordinarios para la denegación de los sacramentos a los que no están bien dispuestos. Al 4, afirmativo. Los cristianos comunistas quedaban, pues, formalmente excomulgados por Pío XII. En

la siguiente carta al *Kato likentag*, Pío XII concreta más: «Si recientemente se ha trazado una línea de separación obligatoria para todos los católicos, entre la fe católica y el comunismo ateo, ha sido para establecer un dique, con el fin de salvar no solo a los obreros sino a todos sin excepción frente al marxismo que niega a Dios y a la religión». En el radiomensaje navideño de 1956 Pío XII no comprende la utilidad, ni siquiera la posibilidad, del dialogo entre cristianos y marxistas. «¿Cómo es aún posible no ver que este es el fin de todo aquel insincero agitarse que se oculta bajo el nombre de conversaciones y de *encuentros*? ¿Qué fin puede tener, por lo demás, el discutir donde no hay un lenguaje común, o cómo es posible encontrarse si los caminos son divergentes, es decir, si una de las partes rechaza y niega obstinadamente los valores absolutos comunes haciendo así irrealizable toda coexistencia en la verdad? El drama de Hungría estaba demasiado próximo, el Papa alude expresamente a él.

La actitud inicial del Papa Juan XXIII coincide de lleno con la de sus predecesores. En la *Mater et Magistra* Juan XXIII rechaza expresamente al *socialismo moderado* como doctrina, no digamos al comunismo. Pero, mientras se mantiene irreductible en la doctrina, el Papa abre una puerta a la colaboración de los cristianos con quienes tienen de la vida una concepción diferente, para obras demostradamente buenas y bajo la guía de los obispos. Juan XXIII distinguirá entre sistema ideológico marxista —al que considera siempre rechazable— y corrientes o movimientos socialistas concretos «que puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación». Ya estamos en la *Pacem in terris*. Ahí ratifica la posibilidad positiva de «ciertos contactos de orden práctico».

En el Concilio Vaticano II —sigue exponiendo la Comisión de Pastoral— no se empleó una sola vez para las actas el término comunismo ni la palabra marxismo. Sí que hay en *Gaudium et*

Spes 20b una clara alusión al ateísmo marxista en relación con un falso concepto de la liberación.

En la encíclica *Ecclesiam suam*, Pablo VI es más explícito. «Estas son las razones que nos obligan, como han obligado a nuestros predecesores, y con ellos a cuantos aman de corazón los valores religiosos, a condenar los sistemas ideológicos que niegan a Dios y oprimen a la Iglesia, sistemas frecuentemente identificados con regímenes económicos, sociales y políticos y entre ellos, especialmente, *el comunismo ateo*». Y aunque no quiere ser excluyente, el Papa subraya la dificultad para el dialogo con esos sistemas. Parece claro que el Papa Pablo VI quiere contrarrestar, menos de un año y medio después de la *Pacem ni terris*, el millón de votos católicos que la bondad ingenua de Juan XXIII entregó a los comunistas en Italia, con su nueva apertura.

En la carta apostólica *Octogésima advemens*, Pablo VI afirma: «El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en sus puntos más sustanciales a su fe y a su concepción del hombre, ni a la ideología marxista, ni a su materialismo ateo, a su dialéctica de la violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva, ni a la ideología liberal que dice exaltar la libertad individual, sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando la solidaridad social como consecuencia más o menos automática de iniciativas individuales». Pablo VI repite la distinción de Juan XXIII entre doctrina marxista y movimientos socialistas concretos, y admite que en ciertos casos puede ser permisible el compromiso personal de los cristianos, a quienes advierte sin embargo que no se dejen llevar del idealismo ingenuo. Cuando el Papa se plantea el problema de la pluralidad del marxismo, y la excusa de que el

análisis marxista puede ser aceptable en cuanto no coincidente con esa ideología —es un postulado básico de la teología de la liberación— lo niega clara y tajantemente en un texto capital:

«Si bien en la ideología marxista, tal como es concretamente vivida, pueden distinguirse estos diversos aspectos y las interrogantes que plantean a los cristianos, tanto para la reflexión como para la acción, sería ciertamente ilusorio y peligroso llegar a olvidar el vínculo íntimo que los une radicalmente, aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista sin prestar atención al tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que este proceso conduce».

En la Encíclica *Laborem exercens* el Papa Juan Pablo II condena de forma expresa al materialismo dialéctico, y también, con la misma claridad, al materialismo histórico en cuanto basado en la filosofía de Marx y Engels que «ven en la lucha de clases la única vía para eliminar las injusticias de clase». La descripción de Juan Pablo II sobre el proyecto marxista universal es la más completa que hasta ahora nos ha ofrecido la doctrina de los Papas. «Los grupos inspirados por la ideo logia marxista —dice— como partidos políticos tienden, en función del principio de la dictadura del proletariado, y ejerciendo influjos de distinto tipo, comprendida la presión revolucionaria, al monopolio del poder en cada una de las sociedades, para introducir en ellas, mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, el sistema colectivista». Pues bien, la Iglesia «se aparta radicalmente del programa del colectivismo proclamado por el marxismo y realizado en diversos países del mundo en los decenios siguientes a la época de la Encíclica de León XIII».

El documento de trabajo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social se limita a exponer la doctrina de los Papas, no saca conclusiones generales. Es evidente que no responde más que por vía de documentación primaria y parcial a las dudas de muchos

cristianos en España acerca del marxismo. La objeción más grave que puede hacerse al documento es que no aborda para nada el propio análisis del marxismo, sino las opiniones de los Papas sobre él, lo cual es muy importante pero no suficiente. Resulta increíble que las vacilaciones y la *prudencia pastoral* de la Conferencia Episcopal española lleven ya, cuando se escriben estas líneas, un retraso de *siete años* en la respuesta a una acuciante pregunta de los cristianos. Puede que la *prudencia pastoral* debe definirse, *hic et nunc* con las duras palabras que el autor de este libro utilizó en el programa «Frontera», de Radio Nacional de España, en la noche del sábado 10 de agosto de 1985. «La prudencia pastoral consiste en la España de hoy en que algunos pastores se refugian en la cabaña y dejan que las más decididas de sus ovejas se enfrenten directamente con los lobos».

Estas son las actuaciones más importantes de la Iglesia de España en torno a los movimientos de liberación En 1978 se publicó, con la importante participación española del profesor González de Cardedal, un dictamen de la Comisión Teológica internacional sobre la teología de la liberación, pero preferimos estudiarlo al tratar de la actuación de la Iglesia de Roma sobre estos problemas. En 1984, con motivo de la contraofensiva del cardenal Ratzinger sobre el liberacionismo se produjo en España una considerable agitación, que motivó incluso las importantes declaraciones de algunos prelados, y la reacción destemplada de los medios liberacionistas y sus afanes, pero estas reacciones serán también tratadas por nosotros en su apartado correspondiente.

En resumen, y como ha podido comprobar el lector, la posición de la Iglesia española sobre el marxismo, sobre el dialogo de cristianos y marxistas y sobre los movimientos de liberación ha sido insuficiente, deslavazada, retrasada y muy incompleta por todos conceptos. La Iglesia de España ha ido cuando más, y sin demasiado entusiasmo, a remolque de la de Roma, hablamos

de la Conferencia Episcopal, no de la benemérita actuación aislada de algunos prelados, como los cardenales González Martín y Suquía, que si han realizado un importante y fecundo magisterio de orientación. Lo hemos visto en el caso del cardenal González Martin, las Conversaciones de Toledo, lo veremos con detalle al estudiar las cartas del cardenal Suquía en 1985. Pero la Iglesia de España como tal ha mantenido en tan grave problema una actitud sencillamente lamentable. Como si la cosa no fuera con ella, cuando en España está el centro logístico de los movimientos liberacionistas.

MARTIN PALMA: UN QUIEBRO ORIGINAL A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En otro lugar de este libro nos referimos, con el debido elogio, a los trabajos del teólogo granadino, y sacerdote secularizado, señor Martín Palma, sobre teología de la liberación. El doctor Martín Palma es un teólogo formado en Centroeuropa y más famoso en Alemania que en España, que acaba de publicar un libro profundo, detonante y paradójico, titulado *Teología radical de la liberación, experiencia popular desde Andalucía*, Madrid, «Atenas», 1985. Es la toma de posición más valiente que se ha visto en España sobre el liberacionismo. Martín Palma niega una tesis básica del liberacionismo, que los pobres sean lugar teológico, y critica de forma implacable el comportamiento de los liberadores, a quienes niega toda identificación con el pueblo, del que viven profundamente alejados pese a sus aproximaciones demagógicas. «No conozco —dice— ni uno solo que haya conseguido integrarse, por más que se vista como ellos y utilice su mismo argot» (p. 41). Niega el protagonismo del pueblo —ese dogma liberacionista llevado hasta el histerismo— en los movimientos de liberación y desde su profunda formación eucarística pone en solfa los argumentos bíblicos de los liberadores: «Los

teólogos, hoy por hoy, no pertenecen al pueblo pueblo» (página 41). La parte del libro dedicada a la *Critica de las voluntades seudoliberadoras* es muy sugestiva: «La contestación artística y literaria —titula sin piedad— se queda finalmente en emociones pasajeras» (página 98). El siguiente título es todavía más duro: «La teología de la liberación sacrifica la teología en aras de la liberación» (p. 119). «En todo caso —rubrica— se ha pasado de la esclavitud tomista a la esclavitud marxista» (p. 124). Todo este capítulo es una descalificación demoledora del liberacionismo desde el punto de vista de la exégesis bíblica y de la autentica teología: «Los teólogos de la liberación prefieren deshacerse de lo religioso antes que de lo político» (p. 125). Afirma y prueba que las expectativas generadas por la Iglesia Popular no se han cumplido sino que esa Iglesia ha creado una neoburguesía cuyos miembros más cualificados «viven perfectamente instalados en sus casas o pisitos como una especial casta célibe extrañísima al pueblo», mientras «el dogmatismo y el autoritarismo que se practica en las comunidades populares no es menor que el que se practica en la Iglesia Jerárquica» (página 333). «Detrás de las Iglesias populares esta la praxis marxista, detrás de la ideología teológica, la idea materialistico-dialéctica, clara instrumentalización de la Iglesia por la política» (*ibíd.*)

Rechazada la teología marxistoide de la liberación, Martin Palma propone la suya. Desde posiciones teológicamente conservadoras cree en la posibilidad de un cristianismo de liberación radical brotado de la letra y el espíritu del Evangelio, y en esta intuición no parece andar lejos del espíritu del Papa Juan Pablo II. Es cierto que su alternativa parece no solo utópica, como él nos avisa, sino quizá muy ingenua, ya que lo que propone es algo intermedio entre el anarquismo cristiano y el socialismo utópico. Pero lo increíble es que lo pone en práctica, y escribe su libro desde una cooperativa agraria de Andalucía en la que se nulamente fracasará. Pese a ello quien lee su libro con ojos cla-

ros después de enturbiarlos en tantos proletismos liberadores tiene la impresión de que se encuentra de pronto con un verdadero profeta de raza.

LA IGLESIA DE AMÉRICA: MONSEÑOR LÓPEZ TRUJILLO

Como el frente principal de los movimientos liberacionistas está en Iberoamérica, es muy importante estudiar la reacción de la Iglesia de América ante ese fenómeno, Ya hemos detectado la actuación ambigua de los obispos de Chile hasta la llegada de Allende provocada en gran parte —una parte decisiva— por la ofensiva de los universitarios católicos y por la votación de los democratacristianos en favor del candidato de la Unidad Popular. También hemos indicado algunas actitudes de la Conferencia Episcopal del Brasil, la más infiltrada por el liberacionismo en toda América. Es cierto que una parte, muy minoritaria, de la Iglesia de América se ha refugiado, ante el fenómeno liberacionista, en posiciones de extrema derecha. Pero la mayor parte —inmensamente mayor— de la Jerarquía y de la Iglesia católica en Iberoamérica —incluida, por supuesto, la coartada Iglesia de Nicaragua— se alinea abiertamente con las orientaciones de Roma con, las directrices de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe y con un creciente recelo e incluso repulsa al liberacionismo. El portavoz —desde posiciones moderadas pero firmes— de esta tendencia es el hoy cardenal arzobispo de Medellín, don Alfonso López Trujillo, cuyas líneas principales de pensamiento debemos ahora resumir.

En 1974 monseñor López Trujillo, entonces secretario general de la CELAM, dio un paso importante al que no se han atrevido otras Iglesias, como la de España, tras un estudio directo y penetrante del marxismo. Publicó en España, en la Biblioteca de Autores Cristianos, un estudio magistral que con el titulo *Libera-*

ción marxista y liberación cristiana definía el alcance del análisis marxista y sus conexiones esenciales con la ideología marxista, y aplicaba las correspondientes conclusiones al liberacionismo en América por la temprana fecha de su edición —dentro de los dos años después de la gran eclosión continental y universal del liberacionismo—, por la densidad y la objetividad de su doctrina, este libro de monseñor López Trujillo es un instrumento valiosísimo de orientación para los cristianos de América y de todo el mundo. La línea asumida tan clara y valientemente por monseñor López Trujillo ha sido revalidada después por el Episcopado Americano al elegirle presidente de la CELAM y por Roma al crearle cardenal de la Iglesia.

En la primera parte de su libro, dedicada al humanismo marxista, López Trujillo apunta la diversificación del marxismo en diversas corrientes de interpretación teórica y práctica, y la insistencia reciente en el carácter humanístico de la doctrina. Estudia al marxismo como visión total del mundo y del hombre, supera la interpretación mecanicista y determinista, por incompleta y burda, reconoce al humanismo socialista como legado recibido por Marx de su entorno cultural, considera la liberación de la alienación como objetivo primario del humanismo dialéctico, define al hombre de Marx como un ser social cuya dimensión esencial es el trabajo, expone cabalmente la alienación como concepto central del sistema marxista, destaca el carácter central de la alienación religiosa y la lucha marxiana contra la trascendencia, profundiza en los orígenes múltiples del ateísmo en Marx, capta perfectamente la identificación marxiana del cristianismo y alienación, acomete —desde la propia dialéctica— una seria crítica al humanismo marxista.

Centra Lopez Trujillo la segunda parte de su libro en las relaciones entre el análisis marxista y la libertad cristiana, y no en abstracto sino en el contexto iberoamericano. Abre la discusión, muy atinadamente, con dos citas: «Curiosamente —dice Cottier

— en el momento en que en Europa el movimiento marxista da signos de crisis y de asfixia y en que doctrinalmente oscila entre el marasmo y fugaces esplendores, es cuando un número creciente de cristianos se sienten atraídos por él». La segunda cita es de Soljenitsin, quien en su *Carta pascual* se asombra de que «haya teólogos que proclaman las ilimitadas bondades del marxismo». Critica inmediatamente al sacerdote poeta de Nicaragua Ernesto Cardenal, para quien «la experiencia tenida en Cuba ha sido la más importante después de su conversión religiosa», allí comunicó a Castro que «en América Latina la Iglesia católica va evidentemente hacia el marxismo».

Subraya López Trujillo que «hay en el marxismo etapas sucesivas y complementarias pero ligadas por la más estrecha unidad», como para desengañar a quienes, como los teólogos de la liberación, pretenden tomar algunas cosas del marxismo rechazando las demás. Analiza la lucha de clases como centro del análisis marxista. Y critica detenidamente el trasfondo marxista del documento natal de Cristianos por el Socialismo (Chile 1972) para dedicarse luego a la disección del análisis marxista al que considera como inserto «en pleno corazón de la ideología». Rechaza el método: «Apenas una parte del análisis marxista tiene categoría científica».

Para Lopez Trujillo el único aspecto positivo del análisis marxista es extrínseco e indirecto, su carácter de despertador para la conciencia social de los cristianos dormida en demasiadas ocasiones. Tal vez la crítica más directa que se pueda hacer a esta exposición de López Trujillo sea que no profundiza en el carácter extracientífico del marxismo, que no lo considera desde el análisis de la ciencia y sus contextos en el siglo xx como lo que es, es decir un formidable anacronismo. Pero en conjunto la crítica de López Trujillo al marxismo y en concreto al análisis marxista desde una perspectiva cristiana no es solamente aceptable, sino el esfuerzo de defensa más relevante que se ha publicado en

toda la Iglesia católica hasta las tesis del cardenal Ratzinger en 1984/85.

El segundo libro de monseñor López Trujillo, arzobispo de Medellín y ya presidente de la CELAM es *De Medellín a Puebla*, publicado por la BAC en Madrid, 1980. En otras partes de este estudio nos hemos referido detenidamente a este libro importante, que es una crónica y una profundización en los años difíciles de la Iglesia en Iberoamérica. Se trata de un conjunto armónico, aunque heterogéneo, de trabajos pastorales, doctrinales e históricos, entre los que destacan un informe sobre la vitalidad de la CELAM (donde echamos de menos una autocrítica sobre la poderosa infiltración marxista en los Institutos, Departamentos y Secciones), un estudio sobre las comunidades eclesiales de base y la evangelización, donde se destacan merecidamente los aspectos positivos pero se echa de menos una autocrítica sobre la instrumentación del movimiento por el liberacionismo, un detenido análisis sobre las teologías de la liberación en América Latina, donde el arzobispo ha evolucionado positivamente y ha profundizado mucho más que en sus intervenciones en las Conversaciones de Toledo, la tesis central es que la conferencia de Medellín ha sido manipulada y tergiversada por el liberacionismo, y por ultimo dos importantes estudios sobre la Conferencia de Puebla, a la que nos referimos en otra parte de este libro.

El ya cardenal López Trujillo ha contribuido muy notablemente en 1985 a la clarificación del ambiente viciado por las ofensivas del liberacionismo en el año anterior. En la revista española *Sillar*, 17 (1985), p. 17 y ss., el cardenal publica un estudio, *La Teología de la Liberación, datos para su historia*, que constituye el más completo análisis publicado hasta la fecha sobre los movimientos liberacionistas en conjunto, sus conexiones sus orígenes autóctonos y europeos.

Este trabajo, ampliado y profundizado, se publica en ese mismo año 1985 dentro del tercer libro clave del cardenal López

Trujillo en la BAC de Madrid, *Caminos de evangelización*, Los méritos de este trabajo monográfico dentro de este tercer volumen doctrinal son varios, debemos destacar la acentuación de la unidad de los frentes liberacionistas en un mismo objetivo estratégico, y las insinuaciones, con nombres y apellidos, sobre la incidencia de la crisis de la Compañía de Jesús en el liberacionismo, sobre todo en Centroamérica. Todo un camino.

Pero todo este tercer volumen doctrinal del cardenal López Trujillo es de un enorme y positivo interés, el libro representa el punto de maduración de este gran pensador colombiano, el Ratzinger de América, el prelado situado en el centro del turbión que sin perder la serenidad ni el equilibrio representa la voz de Juan Pablo II en Iberoamérica, y puede también servir de adecuado orientador para todo Occidente y singularmente para España. En su primer estudio, *Cristología en América Latina*, critica profundamente a los liberacionistas Joseph Comblin, Juan Luis Segundo S.J. —con quien no coincide, por motivos bíblicos y teológicos, en atribuir al mensaje de Jesús un carácter político—, Leonardo Boff y sobre todo Jon Sobrino S.J., quien «saca de su marco original a su maestro» (el protestante Moltmann). En el ensayo *El magisterio de Juan Pablo II en América Latina* insiste en el magisterio sobre la liberación y recuerda el expreso rechazo del análisis marxista en Puebla. En las *Reflexiones sobre la Laborem exercens* critica el dogma marxista de la lucha de clases en el contexto de la enseñanza pontificia. Es importante, especialmente, el ensayo *Eclesiología y conflictividad* donde cita un texto del cardenal brasileño y proliberacionista A. Lorscheider, entonces (1978) presidente de la CELAM, en que el análisis marxista aplicado a la práctica eclesial y a la teología se considera «el problema de base en América Latina». Lejos de las atenuaciones que dejaba escapar en trabajos anteriores, el cardenal López Trujillo reconoce ahora «El análisis marxista, con su contenido de lucha de clases, fue asumido claramente por los liberacionis-

tas» y cita ejemplos sangrantes como el de Pablo Richard, sobre los que volveremos en nuestro estudio sobre liberación y estrategia. Dedica toda una sección a las desviaciones liberacionistas de las comunidades de base, con lo que suple lagunas anteriores, y centra objetivamente el problema (*Cfr.*, p. 188). Un largo e importante epígrafe *Opciones e interpretaciones a la luz de Puebla* lo estudiaremos en la parte siguiente de nuestra obra, y ya nos hemos referido al esplendido trabajo antepenúltimo de este volumen, a propósito del documento Ratzinger, que constituye, junto con las cartas del cardenal Suquía, la mejor contribución del Episcopado de España y América al trascendental documento del Vaticano.

Al hablar de la Iglesia de América frente al liberacionismo sería injusto referirnos solamente a la Iglesia católica. Si bien es verdad que el liberacionismo católico ha nacido, en parte, de posiciones inspiradas en el protestantismo radical, también los medios evangélicos moderados han reaccionado certeramente contra el liberacionismo. Ver por ejemplo los *Apuntes sobre la TL* publicados en *Expositor Bautista* (mayo 1984) por el pastor Samuel O. Libert, y los trabajos del obispo metodista chileno Juan Vázquez, así como los del Revdo. P. Padro desde California.

EL DOCUMENTO DE LOS ANDES

Frente a los movimientos de liberación se ha levantado en Iberoamérica un movimiento eclesial de base, apoyado en Roma y en la Jerarquía, relacionado, aunque no identificado servilmente, con movimientos europeos paralelos, que se llama Comunión y Liberación, es un movimiento muy reciente, que ha cobrado fuerza universal —aunque nacido mucho antes en Italia— hacia 1980, y que ha adquirido gran vigor en Iberoamérica, donde su revista *Communio* (no confundir con la española del mismo nombre, que desgraciadamente parece haber recaído en el cen-

trismo ambiguo) se opone a la proliberacionista *Concilium*. Pues bien, «Ediciones Communio» ha publicado recientemente un librito denso y eficaz del periodista chileno Fernando Moreno Valencia, *Teología de la liberación, un debate actual* (Santiago de Chile, 1984), que resulta de alto valor como orientación en medio de las confusas circunstancias de las iglesias iberoamericanas frente al fenómeno liberacionista.

Los medios culturales próximos al Opus Dei han abordado seriamente en España y en América los problemas del liberacionismo, quizá porque sus profesores y pensadores habían profundizado ya, desde la fe en la problemática del marxismo, con suma amplitud y coherencia. Así por ejemplo el profesor chileno J. M. Ibáñez Langlois ha publicado un importante estudio ya citado por nosotros, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid, «Palabra», 1985.

En julio de 1985, mientras el excéntrico cardenal de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns ponía verdes a los Estados Unidos y debía cancelar su viaje a Sudáfrica por denegación de visado, el también cardenal brasileño Scherer elogiaba abiertamente la imposición de silencio por parte del Vaticano a Fray Leonardo Boff *(O Estado de São Paulo* 2-VII-85 p. 11). Pero no todo han de ser anécdotas en torno al liberacionismo en América. El 28 de julio de 1985 veinticuatro pastores, teólogos y especialistas laicos reunidos en la ciudad chilena de Los Andes bajo la convocatoria de la revista *Communio* publicaban un importante documento —cuyo principal firmante es el cardenal López Trujillo— que el diario católico español *Ya* apenas reprodujo muy parcialmente y que en la versión de *El Mercurio* de Santiago de Chile 29-VII-1985 dice así:

DECLARACIÓN DE LOS ANDES

Los Andes, 24 al 28 de julio 1985

1 - Nosotros los que abajo suscriben, pastores y laicos cristianos, estudiosos de la filosofía, la teología y las ciencias sociales, nos hemos reunido durante los días 24 al 28 de julio de 1985 cerca de la ciudad de Los Andes, Chile, y al pie mismo de la cordillera andina, bajo la convocatoria de la revista *Communio* para Hispanoamérica, que tiene su sede en Santiago, con el objeto de examinar la respuesta que ofrecen las llamadas teologías de la liberación al grave desafío que para la conciencia cristiana representan la miseria y la marginalidad de vastos sectores del pueblo latinoamericano.

2 - Los participantes de este Seminario Internacional venimos de países muy diversos, y es grande la variedad de nuestras experiencias, actividades y publicaciones. El denominador común que nos une, que estuvo en el origen mismo de nuestra convocatoria y que ha presidido los prolongados debates de nuestra reunión, es esencialmente este, una fidelidad plena al Evangelio, tal como es profesado por el Magisterio eclesiástico, así como la enseñanza social de la Iglesia y al contenido de la Instrucción *Libertatis nuntius*, emanada de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a cuya luz, y sintiendo la preocupación por nuestras comunidades, especialmente por los más pobres, hemos trabajado durante estas intensas jornadas.

3 - El estudio de esta Instrucción de la Santa Sede comparada con la producción teológica a la cual sus propios autores han aplicado y aplican el titulo de «teología de la liberación», nos ha permitido comprobar una vez más que, si bien bajo ese nombre coexisten corrientes bastante diversas entre si, sin embargo los planteamientos descritos en los apartados VI a X de la Instrucción no son construcciones hipotéticas, sino pronunciamientos realmente contenidos en numerosos libros, ensayos y artículos que

circulan en toda América Latina, tal como se documenta en las ponencias presentadas en el Seminario.

4 - La teología de la liberación tal como la entienden los autores aquí citados, pretende ser una «nueva manera de hacer teología» desde la óptica del «oprimido» y tomando como fuente y criterio supremo de la verdad teológica una cierta interpretación de la praxis liberadora. A partir de ahí se exige una relectura esencialmente política de la palabra de Dios, que llega a interpretar la entera existencia cristiana, la fe y la teología, en clave política. Esta politización radical es agravada por el recurso no crítico a una hermenéutica bíblica racionalista que prescinde de esos criterios exegéticos básicos que son la Tradición y el Magisterio.

5 - Estamos persuadidos de que el defecto fundamental de esta teología de la liberación radica en su misma concepción del método teológico, es decir, en aquello que la Instrucción *Libertatis nuntius* llama su «principio hermenéutico determinante» (X 2), al que acabamos de referirnos. Aceptamos plenamente los dos criterios para un autentico método teológico señalados por la Congregación para la Doctrina de la Fe en su Notificación del 11 de marzo de 1985 sobre un libro de uno de los teólogos de la liberación. A saber:

> *a*) El primado de la herencia común. Con anterioridad a las situaciones concretas y particulares, el teólogo dispone de una «herencia común del único Evangelio, entregado, de una vez para siempre, por el Señor a nuestra fidelidad». La primera preocupación del teólogo ha de ser esta herencia común, que debe recibir, interpretar, desarrollar y aplicar a las diversas situaciones históricas. Las Iglesias particulares son Iglesias exactamente en la medida en que son, en un determi-

nado tiempo y lugar, expresión y actualización de la Iglesia universal. El verdadero discurso teológico no puede jamás encerrarse en los límites de una Iglesia particular.

b) La praxis no puede ser en ningún caso el acto primero o fundacional de la reflexión teológica. La praxis y las experiencias nacen siempre de una determinada y concreta situación histórica. Esas experiencias concretas pueden ayudar al teólogo en su lectura del Evangelio para hacerlo accesible a su tiempo. Pero anterior a la praxis, esta la verdad que el Divino Maestro nos ha confiado: «La praxis no sustituye, ni produce la verdad, sino que está al servicio de la verdad que nos fue entregada por el Señor». La fe no nace de la praxis; la ilumina y orienta. Es superior a la praxis y la precede ontológicamente. Es el verdadero acto primero de la teología.

6 - Si lo dicho vale para cualquier tipo de praxis, en el caso concreto de ciertas teologías de la liberación se torna mucho más problemático, por adquirir en ellas la «praxis liberadora» un sentido claramente tributario del marxismo. No podemos en consecuencia silenciar la realidad de algunos aspectos clave del fenómeno liberacionista que, como dice la Instrucción en su párrafo introductorio, resultan «ruinosos para la fe y la vida cristiana», justamente porque «recurren de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista». El estudio atento del pensamiento, tanto de Marx como de los neomarxistas actuales, permite ver el poderoso influjo que ha ejercido sobre esas teologías y el carácter no critico de su recepción dentro de su discurso teológico-social, influjo teórico que, sean cuales fueren las intenciones subjetivas, tiende a traicionar la verdadera op-

ción preferencial por los pobres en América Latina, y viene a constituir un peligro fundamental para la fe del pueblo de Dios.

7 - La teología puede y debe hacer un uso fructuoso de las ciencias sociales. Pero, por una parte, no cabe aceptar la subordinación del discurso teológico al discurso de ciencia positiva alguna. Por otra, no se puede reconocer valor científico al análisis marxista de la sociedad ni a la interpretación dialéctica de la historia, cuyo carácter ideológico resulta patente. Finalmente debe rechazarse que en nombre de ninguna ciencia se llame al pueblo cristiano a obrar en una dirección político-social única, desconociendo su derecho al legítimo pluralismo en materias temporales, ahí donde la fe cristiana no impone una solución única. Estas tres confusiones se hallan presentes en el punto de partida mismo de las teologías de la liberación señaladas en el párrafo anterior.

8 - Compartimos plenamente aquellas interpretaciones del acontecimiento capital de Éxodo y de la predicación profética del Antiguo Testamento, así como de la predicación del propio Jesús en los Evangelios, que ponen de manifiesto su fuerza liberadora y su exigencia de transformaciones no solo individual, sino también histórico-social. Pero se hace violencia a la palabra de Dios cuando se la interpreta arbitrariamente leyendo la Biblia con criterios exegéticos de corte racionalista y con ojos esencialmente políticos, cuando no clasistas, que distorsionan los principales acontecimientos de la historia de la salvación y los proyectan fuera de su horizonte ético, religioso, auténtico.

9 - Se nos presenta a Jesucristo como el «subversivo de Nazaret», inserto e intencionalmente comprometido en la «lucha de clases» de su tiempo, y se nos describe la vida y su muerte liberadora como la de un simple mártir de la

causa popular, aplastado por el *establishment* judeorromano imperante. Sin duda se pretende así poner de manifiesto la dimensión histórico-social y aun política de la vida de Jesús. Ciertamente el Señor se movió dentro del contexto social de su lugar y tiempo. Pero esa imagen de un «Jesús histórico» muerto por el pobre y contra el rico como clases, no procede del mensaje del Nuevo Testamento, sino del *a priori* de una dialéctica del conflicto, y contrasta hondamente con la fe de la Iglesia en puntos fundamentales. Por una parte, el misterio del Verbo encarnado y de la naturaleza divina de Cristo resulta, si no negado abiertamente, al menos tan oscurecido y deformado, que la Iglesia ya no puede reconocer en esa versión su propia fe tal como ha sido definida en los primeros Concilios. Por otra parte, el carácter sacrificial salvífico de la muerte del Señor se disipa en favor de una interpretación política de su crucifixión, cuestionando el sentido salvífico de toda la economía de la redención. El misterio profundo de la pasión y muerte de Jesús y la medida insondable del amor de Dios Padre que se nos revela en ella, resultando así oscurecidos, y se oscurece también el misterio radical del pecado, y de la propia dignidad del hombre objeto de ese amor divino inconmensurable. Solo a la luz de estos misterios, tal como los proclama la fe de la Iglesia, se comprende el sentido integral de la redención. Cristo nos liberó esencialmente de la esclavitud radical del pecado, y por eso mismo su liberación debe proyectarse también eficazmente en el esfuerzo por remover las servidumbres económicas, sociales y políticas que derivan del pecado, anunciando y anticipando así la liberación definitiva del reino de los cielos.

10 - Con respecto a la Iglesia, sin desconocer el amor a los pobres que puede descubrirse en algunos teólogos de

la liberación, debemos añadir con dolor que en la figura de una «Iglesia popular», tal como la presentan estas teologías, no podemos reconocer el rostro de la verdadera Iglesia de Cristo. Está, en efecto, oscurecido por la confrontación dialéctica entre una supuesta Iglesia del pueblo y la Iglesia jerárquica y sacramental, que resulta descalificada de antemano, y a veces aún combatida, en virtud de una crítica generalizadora que le atribuye carácter burgués capitalista o complicidad con la opresión. Nos declaramos en comunión con la Iglesia una y única y con su historia entera, presente y pasada, que ha atravesado momentos de crisis y periodos de sombras, pero que ha estado siempre animada por el Espíritu Santo y se ha esforzado por ser fiel a la voluntad de su Señor y a la disponibilidad de servicio que debe definir a la comunidad de sus discípulos, manifestada en múltiples obras de amor a los pobres y a los que sufren.

11 - La expresión «opción preferencial por los pobres» proclamada por las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979) constituye una señal privilegiada de autenticidad evangélica. La evangelización de los pobres es un signo mesiánico que mira a la liberación de todas las miserias y servidumbres de la existencia humana. Pero esta afirmación ha sido en ocasiones interpretada y aplicada de forma unilateral, que pervierte su inspiración bíblica. Se reduce la pobreza a su aspecto material y, lo que es más, se la interpreta de acuerdo con una sociología conflictual. El pobre es así identificado con el proletario visto según una óptica de lucha de clases con su correspondiente e inevitable partidismo. El resultado es una reflexión teológica y una predicación eclesial centradas casi exclusivamente en las cuestiones socio-económicas, a veces con acentos amargamente reivindicativos y aún más frecuen-

temente con preterición u olvido de dimensiones esenciales de la fe, y de aspectos básicos de la experiencia humana. Percibimos la desazón de muchos que, a causa de la aplicación de una equivocada forma de entender la opción por los pobres, se sienten abandonados e ignorados en sus aspiraciones y necesidades religiosas, y advertimos cómo una predicación reduccionista crea vacíos religiosos que son con frecuencia ocupados por las sectas.

12 - La presentación de la verdad como identificada con la praxis, y la equivalencia práctica entre salvación cristiana y liberación socio-política, presuponen un monismo histórico (*cfr.* Instrucción IX 3) del que derivan un reduccionismo antropológico y un totalitarismo político, este último tanto más grave cuanto que resulta sacralizado. La fe cristiana nos revela la vocación divina del hombre y, en consecuencia, el sentido profundo de la historia y de toda situación humana. La predicación eclesial debe, por tanto, ayudar a juzgar todo acontecimiento en referencia a Dios, y mover a una acción que incida eficazmente en la historia. Pero es necesario subrayar al mismo tiempo que la existencia humana no se reduce a las dimensiones políticas, ni tiene en la política su eje dominante sino en la relación con Dios. Esta realidad debe ser proclamada con total nitidez pues de ella dependen la defensa de la vocación trascendente de la persona humana y la afirmación de su libertad.

13 - En nuestro debate hemos tratado de ser fieles a la verdad, con el ánimo de preservar de toda ideologización la doctrina de la fe, y en particular el amor a los más pobres. Nos oponemos a toda práctica económica, social cultural o política que atente contra las aspiraciones a la libertad y a la justicia (Instrucción, I y II). Creemos indispensable afirmarlas con plenitud, evitando toda interpre-

tación que por si misma lleve a desnaturalizarlas más que a realizarlas, tenemos la certeza de que «las graves desviaciones ideológicas» que la Instrucción de la Santa Sede denuncia en algunas teologías de la liberación «conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres» (Instrucción, Introducción). En comunión con la jerarquía de la Iglesia creemos que la auténtica liberación es la que se funda en «la verdad sobre Jesucristo el Salvador, la verdad sobre la Iglesia, la vedad sobre el hombre» (Instrucción XI 5) y que esa liberación debe comprenderse en el contexto a la vez perenne, dinámico y renovador de la doctrina de la Iglesia y particularmente de su enseñanza social.

14 - Algunos teólogos de la liberación afirman que la doctrina social de la Iglesia no sería instrumento doctrinal apropiado para superar la pobreza y la miseria de los hombres de América Latina, ese instrumento sería solo el análisis marxista de la historia. Constatamos por el contrario que la doctrina social ofrece principios capaces de guiar realmente en la tarea de construir una sociedad en justicia y solidaridad. La adecuada solución de los problemas actuales de América Latina no se obtendrá mediante declaraciones simplificadoras derivadas de la ideología marxista, sino a través de acciones vigorosas basadas en análisis detenidos de las múltiples causas de la pobreza de tantos individuos y familias. Estos análisis podían ser fecundos si están iluminados por la concepción cristiana del hombre, fundamento ultimo de un orden social justo, y orientados por los criterios, verdades y experiencias recogidos en ese cuerpo de doctrina —enormemente rico, aunque siempre perfectible— que es la enseñanza social de la Iglesia. Particular importancia revisten la ética del trabajo de las relaciones de producción y de la distribución de los bienes y servicios a todos los miembros de la comunidad.

15 - Toda teología autentica debe asumir esta gozosa y tremenda verdad, lo que se juega en la existencia histórica es la vida eterna, pues la liberación definitiva y total del hombre solo se da en la consumación del reino de los cielos, en la visión de Dios cara a cara, a la que todos estamos convocados. Esta verdad, lejos de legitimar la opresión activa, es su más profunda condena, como se hace patente en la suerte del rico Epulón, lejos de provocar una evasión de las realidades temporales, es el más formidable impulso histórico liberador de las servidumbres económicas, sociales, políticas y culturales de nuestros pueblos, porque sólo en esta verdad resplandece la suprema dignidad del hombre creado a imagen de Dios y llamado a la filiación divina, y solo ella fundamenta el imperativo ético que lleva a no considerar jamás al hombre como mero objeto por parte de poder, interés o ideología alguna.

16 - Una genuina teología de la liberación supone la realidad de la reconciliación del hombre con Dios, consigo mismo, con los demás y con todo lo creado, tal como se enseña en la Exhortación Apostólica *Reconciliatio el Poenitentia* y en el conjunto del magisterio conciliar y pontificio. Allí hallamos una enseñanza clara sobre los contenidos y valores de la liberación de las servidumbres que tienen su raíz en el pecado, y de la liberación como plenitud del hombre en el encuentro definitivo con Dios. Allí se nos recuerda además que no hay verdadera liberación sin reconciliación ni verdadera reconciliación sin empeño por la liberación. En este espíritu quejemos fortalecer el dialogo al servicio de la unidad de la Iglesia.

Los participantes en este Seminario, haciéndonos eco de los párrafos finales de la Instrucción *Libertatis nuntius*, invitamos a todos los cristianos a reconocer el desafío que Dios mismo nos dirige desde la dramática situación actual

del Continente latinoamericano, con la generosidad que reclama el seguimiento de Cristo y la esperanza que deriva de la seguridad de la acción del Espíritu y la protección maternal de María.

FIRMANTES DE LA «DECLARACIÓN DE LOS ANDES»

Señor Humberto Belli

R. P. Estevenao Betancourt O. S. B.

R. P. George Cottier, O. P.

R. P. Bruno Dessi O. M. D.

Pbro. Danilo Eterovic

R. P. François Francou, S.J.

Señor Joaquín García-Huidobro

Señor Alfredo Garland

Pbro. José Miguel Ibáñez Langlois

Pbro. José Luis Illanes

Excmo. Mons. Boventura Kloppenburg, O. F. M.

R P Fintan Lawless.

Excmo. cardenal Alfonso López Trujillo.

Señor Carlos Martínez, F.

Excmo. Mons. Jorge Medina, E.

Pbro. Antonio Moreno.

Señor Ernesto Moreno, B.

Señor Fernando Moreno, V.

Señor Juan Oses

R. P. Antón Rauscher, S.J.

Señor Miguel Salazar.

Señor Miguel Ángel Salgado.

Señor Gonzalo Sánchez G.-H.

Excmo. Mons. Fernando Vargas, S.J.

Metodológicamente, esta Declaración debería situarse en la parte de nuestra obra destinada a las reacciones sobre el *Documento Ratzinger* de 1984. Pero por la importancia de la Declaración de los Andes, y por ser el primer documento de esta envergadura publicado, tras profundo estudio, con carácter internacional, hemos preferido cerrar con él —que se comenta por sí solo, y que resulta certero en todos sus puntos, redactados con gran equilibrio y moderación— nuestra sección sobre las actitudes de la Iglesia de Iberoamérica ante los movimientos liberacionistas. Es importante que entre los firmantes figure un cardenal colombiano, un arzobispo brasileño y otro peruano. El brasileño es fray Boaventura Kloppenburg, O. F. M., de Bahía, primer especialista de América en contenidos y problemas conciliares, a quien hemos citado ya anteriormente, y que con López Trujillo es hoy el campeón de la ortodoxia romana y de la doctrina social de la Iglesia en Iberoamérica, tanto en los aspectos doctrinales como en los prácticos. López Trujillo y Kloppenburg están a años luz de toda extrema derecha; son claros exponentes de la *línea pastoral* que sigue el Papa Juan Pablo II para la restauración de la Iglesia católica y suponen hoy, en medio de la confusión, una gran esperanza.

PRIMEROS SIGNOS DE RENOVACIÓN ESPIRITUAL PROFUNDA: COLOMBIA

La siembra del Papa, y la decidida actitud de la mayoría de los obispos, muestra ya los primeros signos de fecunda renovación en toda América. La importante revista *Christianity Today*, en su número de 29 de setiembre de 1985 muestra una serie de datos alentadores sobre la renovación profunda de signo carismático, y en plena comunicación con los obispos, de las masas católicas colombianas, que suponen el 95% de la población. Los estudiantes, que en tiempo de Camilo Torres se inclinaban hacia el mar-

xismo de forma excluyente, están desilusionados con el marxismo y vuelven a la consideración y la práctica religiosa.

Las atrocidades de la guerrilla marxista, que parece encelada con Colombia y que hasta hace poco ha gozado de la colaboración de clérigos colombianos y españoles, hoy totalmente desacreditados tras la experiencia nicaragüense, han sido valientemente denunciadas por la jerarquía episcopal católica colombiana, que cuenta con un líder de talla mundial como es el cardenal Alfonso López Trujillo. *Diario de las Américas*, en su número de 29 de setiembre de 1985, comunica los resultados de una Asamblea extraordinaria de cuatro días, celebrada en Bogotá por más de 60 prelados colombianos:

«En manifiesto compromiso con la ideología y los sistemas del marxismo internacional, algunos grupos guerrilleros hacen alarde de un pacifismo engañoso, declara la jerarquía católica sobre la aceptación por parte de los alzados en armas, del proceso emprendido por el presidente Belisario Betancur con los grupos insurgentes. Los prelados advierten en su documento que los rebeldes aumentan su liderazgo popular, ilusionando a los campesinos con un nuevo orden social, y llaman la atención a las Fuerzas Armadas para que se mantengan "fieles al cumplimiento de su deber", y protejan el derecho a la vida de la violencia, el asesinato y el secuestro.

»"El plan internacional, sagazmente elaborado para convertir a Colombia en nación marxista y por su posición geográfica como un puente para el dominio del comunismo en América Latina, es una de las causas de la crisis", añaden los obispos de Colombia, con una claridad que nos hace lamentar la tibieza de otros equipos episcopales. Consideran los obispos que una de las principales causas de la situación colombiana es la falta de credibilidad de los partidos políticos tradicionales, liberal y conservador, que colocan a los electores ante la alternativa única de la izquierda. Sin embargo, los prelados reconocen "los esfuerzos

por recuperar la paz, que han sido muchos, especialmente por parte del Gobierno, y que han ahorrado el sacrificio de muchas vidas pese a que el diálogo no halló eco en algunos grupos subversivos" y "la dilación crea confusión e incertidumbre"».

«Lejos de cualquier extremo —dicen los obispos de Colombia —, hay que decir que el país está atemorizado». Los obispos denuncian la «infiltración criminal» en la educación, la intimidación en la administración de Justicia, la dotación foránea de armas para la guerrilla y las alianzas con el narcotráfico.

Frente a la crisis social, la Asamblea episcopal propone respaldar al presidente Belisario Betancur y no permitir «por ningún motivo» la participación de proselitistas armados en las elecciones del próximo año y aboga por «regresar a Dios».

El documento formula un llamamiento a las naciones del Tercer Mundo «agobiadas como Colombia» por la opresión de las naciones industrializadas y la acción de ideologías externas, así como un diálogo iberoamericano con los países desarrollados, para buscar la cooperación y la paz. Firma el documento el cardenal López Trujillo, con los demás participantes. La tragedia del Palacio de Justicia en Bogotá ha venido a dar plenamente la razón al documento de los obispos colombianos.

A primeros de enero de 1986 la Conferencia Episcopal de Uruguay declaró su plena solidaridad con la Santa Sede en el problema de la liberación y la plena adhesión al documento Ratzinger (*cfr. ABC, 9* de enero de 1986, p. 40).

La actividad de monseñor López Trujillo es incesante. En espera del nuevo documento de la Santa Sede sobre la liberación, el cardenal de Medellín ha organizado, a fines de enero de 1986, un gran encuentro en Lima convocado por el arzobispo del Callao, Ricardo Durand Flores S.J., sobre la teología de la liberación y de la cruz, en la línea marcada por el Sínodo, y como alternativa a las desviaciones de la TL. Presidieron el encuentro los car-

denales de Medellín y de Boston, monseñor Law, con 9 obispos, 20 teólogos y miles de congresistas (*cfr. Ya*, 24-1-1986, p. 41). La revista clerical proliberacionista española *Vida Nueva* (número 1514, 1-II-1986) ha informado de forma antipática y sesgada sobre este importante encuentro.

Séptima parte

LA IGLESIA DE ROMA —VISTA DESDE ESPAÑA— ANTE LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN: LA ÉPOCA DE PABLO VI

LA DOCTRINA DE LOS PAPAS: PABLO VI Y LA EXHORTACIÓN «EVANGELII NUNTIANDI» (1975)

En el estudio sobre la actitud de la Iglesia de España en torno a los movimientos de liberación transcribíamos los elementos principales de la doctrina pontificia —a partir de Pío IX hasta Juan Pablo II— sobre socialismo, comunismo, marxismo y diálogo cristiano-marxista. La amplitud con que hicimos ese análisis, y la objetividad del documento correspondiente de la Comisión Episcopal española de Pastoral Social —incompleto en otros aspectos, pero cabal en cuanto a la exposición de la doctrina pontificia— nos excusa aquí de tratar de nuevo el problema. Sí que debemos añadir que otros Episcopados se han mostrado menos remisos que el español en orientar a sus fieles sobre el socialismo, el comunismo y el marxismo; después de la famosa *Carta colectiva* del Episcopado español en 1937 y sus secuelas inmediatas, ningún documento colectivo de los obispos de España se refiere a este problema que muchos cristianos españoles consideran como acuciante. Una excepción que desgraciadamente pasó casi desapercibida: un breve párrafo en la declaración de la Conferencia Episcopal sobre el apostolado seglar en España, 4 de marzo de 1967, donde se reitera a los católicos españoles la repulsa papal «frente a las invitaciones insidiosas a un entendimiento práctico hoy, ideológico mañana, de los movimientos sociales y políticos que toman su origen y su fuerza del marxismo y fomentan el ateísmo y la lucha de clases como sistema» *(Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974*, Madrid,

BAC, 1974, p. 406). Las asociaciones cristianas sociales no hicieron el menor caso de este consejo episcopal, y por eso resulta más extraño el vacío de toda alusión al marxismo y sus infiltraciones en medios cristianos en las orientaciones pastorales sobre apostolado seglar dadas por la Conferencia Episcopal española el 27 de noviembre de 1972 (*cfr. ibíd.*, p. 493). Y tampoco hay la menor alusión al peligro marxista —que entonces rampaba en los cuadros y las bases de la Iglesia— en la famosa declaración de la Conferencia Episcopal española de 23 de enero de 1973, *La Iglesia y la Comunidad política*, donde bajo la dirección del cardenal Tarancón la Iglesia de España pretendía el despegue respecto del régimen de Franco, no la denuncia del peligro marxista en su seno, y en el seno de la sociedad española. Poco después, la Iglesia de España, como fruto de ésta y otras inhibiciones, se ha encontrado con leyes del divorcio, del aborto y la LODE (*cfr. ibíd.*, p. 520).

Esta inconcebible alienación de la Iglesia de España no ha sido compartida, afortunadamente, por otras Iglesias en Occidente. En julio de 1977, por ejemplo, el Episcopado de Francia declaraba sin reservas que «cristianismo y marxismo son incompatibles», y que «el creyente que colabore con los comunistas trabaja en su propia desaparición», dentro de un documento cuyo título es «El marxismo, el hombre y la fe cristiana», complementado con otro: «Fe y marxismo en el mundo obrero». El documento analiza la «tentación marxista que se presenta a los cristianos comprometidos en una acción política y que consideren esa vía como la sola alternativa para las condiciones del liberalismo en crisis». Y afirma: «Si la Iglesia rechaza al marxismo, lo hace en nombre de la incompatibilidad entre el marxismo y la fe, pero también en nombre del hombre». Y concreta: «So pena de renegar del humanismo de la fe y de la traza del Creador en cada uno de nosotros, no sabríamos alinear nuestra esperanza cristiana con el materialismo histórico y dialéctico del Partido

Comunista» (*cfr.* referencia detallada en *ABC*, 8 de julio de 1977, p. 1).

Poco después, el cardenal Giovanni Benelli, arzobispo de Florencia, declaraba al diario de Madrid *El País* que «en mi diócesis, más de la mitad de los católicos son comunistas»; y cuando el diario madrileño —por medio de su corresponsal, el ex padre Juan Arias, ex redactor de *Pueblo*, le recordó que los comunistas han renunciado a la dictadura del proletariado, a la lucha de clases y al ateísmo —lo cual es una falsedad—, Benelli contestó: «Entonces significaría que han renunciado a ser marxistas y en este caso deberían llamarse socialdemócratas». Y continuaba: «El verdadero marxismo es la antítesis de la palabra de Dios, porque ésta es unidad y el marxismo es división; ésta es trascendencia, y el marxismo es inmanentismo; ésta es el hombre, y el marxismo es el grupo, el proletariado. Son posiciones antitéticas».

Ante los cristianos de Italia que votan comunista, el cardenal manifestó que lo hacen «porque o no conocen al marxismo o no conocen al cristianismo». Y añade una dramática confesión: «La tragedia para la Iglesia es que, a partir de la gran guerra mundial, ha ido al remolque del marxismo, interrumpiendo la investigación en el campo social» (*cfr. El País*, 27 de octubre de 1977, p. 7).

En relación con la sensibilidad de la Iglesia católica frente a las desviaciones marxistas del liberacionismo es necesario tener muy en cuenta —por su temprana fecha, 8 de diciembre de 1975, al año siguiente de un polémico Sínodo de los Obispos —1974— en que los problemas del marxismo y del liberacionismo estuvieron a la orden del día— la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi*, que algunos citan como sobre ascuas, pero que nos parece un documento fundamental que desde entonces ha orientado la acción de la Santa Sede en este conjunto de pro-

blemas (*cfr. La evangelización del mundo contemporáneo*, Madrid, PPC, 1980 [7.ª ed.] en adelante «EN»).

Las posiciones liberacionistas tomaron por sorpresa al Sínodo de los Obispos en 1974. ¡Qué diferencia con el de 1985! La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* se produce como un antídoto contra esa irrupción liberacionista en el Sínodo de 1974.

Afirma Pablo VI que «Jesús anuncia la salvación, ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre lodo liberación del pecado y del maligno» (EN, p. 12 y s.) Lo que importa es «evangelizar la cultura y las culturas del hombre, porque la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo» (EN, p. 21 y s.) En este sentido la evangelización debe tener en cuenta «la interpretación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta personal y social del hombre» (EN, p. 27). Y este mensaje que debe extenderse a todo el conjunto de la vida comunitaria resulta «especialmente vigoroso en nuestros días sobre la liberación» (EN, p. 28).

Se refiere el Papa a los debates sobre liberación que los obispos del Tercer Mundo plantearon en el Sínodo de 1974. Reconoce la «injusticia en las relaciones internacionales y especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia, repitieron los obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos entre los cuales hay muchos hijos suyos» (EN, p. 28). Ésta es, pues, la toma de posición de Pablo VI —que conoce directamente el problema desde su presencia en la Conferencia de Medellín en 1968— sobre los movimientos de liberación.

No va a ser una toma de posición ambigua. Acomete primero el Papa la exposición de los peligros del reduccionismo y ya sa-

bemos que el liberacionismo nació precisamente, en gran parte, de una interpretación reduccionista de Medellín.

«No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal, de reducir sus objetivos a una perspectiva antropocéntrica, la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento a un bienestar material, su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación. Por eso quisimos subrayar en la misma alocución de la apertura del Sínodo "la necesidad de reafirmar claramente la finalidad específicamente religiosa de la evangelización"» (EN, página 30).

El lector ante los textos básicos y las ideas básicas de la teología de la liberación que ya hemos expuesto comprenderá perfectamente que el siguiente párrafo de Pablo VI es una crítica directa a la teología de la liberación.

«Acerca de la liberación que la evangelización anuncia, y se esfuerza por poner en práctica, más bien hay que decir.

»No puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto que es Dios.

»Va por tanto unida a cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de

una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo».

Y los párrafos siguientes aluden ya directamente a la teología de la liberación.

«Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política —por más que esta se esfuerce en encontrar su justificación en tal o cual página del Antiguo o el Nuevo Testamento, por más que acuda, para sus postulados ideológicos y sus normas de acción, a la autoridad de los datos y conclusiones teológicos, por más que pretenda ser la teología de hoy, lleva dentro de si misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone» (EN, p. 30 y s.)

La Iglesia no admite circunscribir su misión al puro terreno religioso teórico, y considera importante el establecimiento de estructuras más humanas y menos opresoras. Pero «no puede aceptar la violencia, sobre todo la fuerza de las armas, incontrolable cuando se desata, ni la muerte de quienquiera que sea como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y esclavitud» (EN, p. 31 y s.) y Pablo VI cita sus propias intervenciones de 1968 en Colombia para corroborarlo. Con estas consideraciones el Papa espera «evitar la ambigüedad que reviste frecuentemente la palabra *liberación* en las ideologías, los sistemas o los grupos políticos» *(EN*, p. 33).

Vuelve después el Papa sobre una de sus grandes preocupaciones «el drama del humanismo ateo» según la expresión de Henri de Lubac. Distingue —la distinción de Pablo VI se hará clásica— el secularismo —que es la exclusión de Dios propia del ateísmo— de la secularización que puede ser legítima en cuanto establecimiento de las leyes autónomas de la naturaleza y la sociedad. Se refiere al «ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y

metafísico, sino pragmático y militante». Y dedica unos párrafos muy sustanciosos al problema de las comunidades eclesiales de base, que fueron muy tratadas en el Sínodo de 1974 y entre las que distingue dos géneros: Unas que se forman y desarrollan en comunión con la Jerarquía y de acuerdo con la Iglesia, y otras, que son rechazables.

«En otras regiones, por el contrario, las comunidades de base se reúnen con un espíritu de crítica amarga hacia la Iglesia que estigmatizan como *institucional* y a la que se oponen como comunidades carismáticas, libres de estructuras, inspiradas únicamente en el Evangelio. Tienen pues como característica una evidente actitud de censura y de rechazo a las manifestaciones de la Iglesia, su jerarquía y sus signos. Contestan radicalmente a esta Iglesia En esta línea su inspiración principal se convierte rápidamente en ideología y no es raro que sean muy pronto presa de una opción política, de una corriente y más tarde de un sistema, o de un partido, con riesgo de ser instrumentalizadas (EN, p. 49). No se puede describir mejor la caída de las comunidades de base en la órbita de la estrategia marxista.

Lo importante de esta importantísima exhortación, *Evangelii nuntiandi*, es que marca la línea que ha seguido coherente y sistemáticamente la Santa Sede en su enjuiciamiento y orientación sobre el liberacionismo. Insistamos en que la fecha de esta orientación suprema es muy temprana, 1975, cuando apenas habían desplegado sus frentes los movimientos de liberación.

Tanto Pablo VI como Juan Pablo II coinciden en atribuir a la perversión del espíritu y las enseñanzas conciliares buena parte de los males de la Iglesia. Juan Pablo II lo dijo expresamente en su viaje a Bélgica de 1985: «El Concilio Vaticano II se ha manipulado, malinterpretado y mal aplicado» (frase textual del Papa comunicada al autor por el cardenal primado de Toledo, monseñor Marcelo González Martín, en conversación del 9 de julio de 1985 en Madrid). En cuanto a Pablo VI resulta cada vez más es-

encial el recurso a su famoso y muy meditado desahogo sobre la penetración del humo del infierno en la Iglesia del posconcilio. El Papa se refirió a la acción diabólica en dos ocasiones del mismo año 1972, el año en que se desataban, como ya hemos documentado, los tres movimientos liberacionistas a escala mundial.

En la alocución *Resistite fortes in fide*, del 29 de junio —según la referencia de la Poliglotta Vaticana—, refiriéndose a la situación de la Iglesia de hoy, el Santo Padre afirma tener la sensación de que *por alguna grieta ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios* (subrayamos las palabras textuales del Papa). *Ahí está la duda, la incertidumbre, la complejidad de los problemas, la inquietud, la insatisfacción la confrontación. Ya no se confía en la Iglesia, se confía en el primer profeta profano que nos venga a hablar por medio de algún periódico o movimiento social, a fin de correr tras él y preguntarle si tiene la fórmula de la verdadera vida. Y no nos damos cuenta de que va la poseemos y somos dueños de ella. Entró la duda en nuestras conciencias, y entró por puertas que deberían estar abiertas a la luz. De la ciencia que está hecha para ofrecemos verdades que no alejan de Dios sino que nos le acercan cada vez más y nos hacen glorificarle, nos viene por el contrario la crítica, nos viene la duda. Los científicos son aquellos que más pensativa y dolorosamente curvan la frente. Y acaban por confesar «No sé, no sabemos, no podemos saber». La escuela se convierte en un lugar pata la práctica de la confusión y contradicciones a veces absurdas. Se exalta al progreso para mejor poder demolerlo con las más extrañas y radicales revoluciones, para negar todo aquello que se conquistó, para volver a ser primitivos, después de haber exaltado tanto los progresos del mundo moderno.*

También en la Iglesia reina esta situación de incertidumbre. Pensábamos que después del Concilio vendría un día soleado para la historia de la Iglesia. Vino por el contrario un día lleno de nubes, de tempestad, de oscuridad, de indagación, de incertidumbre.

Predicamos el ecumenismo y nos alejamos cada vez más unos de otros. Procuramos cavar abismos en vez de colmarlos.

«¿Cómo ha sucedido esto? El Papa confía a los presentes un pensamiento suyo que se ha producido la intervención de un poder adverso. Su nombre es el demonio, ese ser misterioso que también es aludido por San Pedro en su epístola, que el Papa comenta en su alocución. Tantas veces, por otra parte, retorna en el Evangelio, en los mismos labios de Cristo, la mención de este enemigo de los hombres. *Creemos* —observa el Santo Padre— *que algo preternatural vino al mundo precisamente para perturbar, para sofocar los frutos del Concilio Ecuménico, y para impedir que la Iglesia prorrumpiese en un himno de alegría por haber readquirido la plenitud de su conciencia sobre si misma» (Insegnamenti di Paolo VI*, Tip Poliglotta Vaticana, vol. x, pp. 707 y ss.)

Era el año del demonio para el Papa Pablo VI. En su alocución del 15 de noviembre volvió sobre el mismo problema, para acallar las extrañezas que había producido en todo el mundo católico y no católico su desahogo pastoral de junio. «El mal que existe en el mundo —recalcó— es el resultado de la intervención en nosotros y en nuestra sociedad de un agente oscuro y enemigo, el Demonio. El mal no es ya solo una deficiencia, sino un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Temible realidad, misteriosa y pavorosa. Se sale del marco de la enseñanza bíblica y eclesiástica todo aquel que rehúse reconocerla como existente (*cfr.* cardenal Ratzinger, *Informe sobre la fe*, BAC 1985, p. 150).

1977: EL DICTAMEN DE LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

El lector ha de situar estas reflexiones sobre la actitud de la Iglesia de Roma frente al liberacionismo dentro del contexto histórico y real de las intervenciones papales directas en los territorios de la liberación, Pablo VI en Medellín, 1968, Juan Pablo II en

Puebla, 1979, y en sus viajes siguientes a Centroamérica y a Sudamérica. Para un lector normal de este contexto surge una admirable sensación de coherencia pontificia en torno a estos problemas, sería ridículo atribuir solo determinada actitud crítica del liberacionismo a Juan Pablo II, cuando acabamos de ver la doctrina clarísima de Pablo VI en el mismo sentido.

Pero en 1977 —para seguir el hilo cronológico en la exposición de nuestro tema dentro de esta parte de nuestra investigación— se produjo un hecho muy importante relacionado con Roma, porque su protagonista fue la Comisión Teológica Internacional, órgano asesor de la Santa Sede y formado por teólogos relevantes de toda la Iglesia, el dictamen sobre la teología de la liberación publicado con este título en 1977 en edición alemana y en 1978 (BAC minor, Madrid) en edición española (en adelante CT). Los autores son los grandes teólogos centroeuropeos Karl Lehmann, Heinz Schurmann, Hans Urs von Balthasar y el gran teólogo español Olegario González de Cardedal, del cual ya tienen noticia los lectores. La Comisión Teológica Internacional acordó ocuparse de los problemas de la teología de la liberación en 1974, nueva prueba de la sensibilidad de Roma ante el fenómeno. En su asamblea plenaria de 1976 se comunicaron ya los primeros trabajos, y el conjunto del dictamen se publicó, como decimos, en 1977/78, en las vísperas, por tanto, de la Conferencia de Puebla, diez años después de la de Medellín, dos años después de la exhortación *Evangelii nuntiandi*. En un momento, por tanto, en que ya se disponía de información suficiente, un tiempo maduro para la reflexión orientadora.

Los debates, y algunos dictámenes, de la Comisión Teológica están hondamente afectados por la tremenda fuerza explosiva con que se han presentado en el mundo contemporáneo y en el seno de la Iglesia los movimientos de liberación. En el caso del profesor González de Cardedal este impacto es muy visible hasta el punto que caracteriza como «teología actual», por antono-

masia, a la teología de la liberación, y se muestra más propenso a justificar sus *aspectos positivos*, que a dirigirle sus criticas, cometido que cumple con profundidad —no podía ser menos, dada la categoría del ponente— pero con demasiado guante blanco, y sin detenerse en la impregnación marxista de los movimientos liberacionistas ni siquiera en su carácter de frentes estratégicos. Pero repasemos el contenido de cada ponencia.

El coordinador de la Comisión teológica, profesor Karl Lehmann, introduce la problemática con un admirable estudio sobre los problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación. Con suma moderación y elegancia propone una descalificación completa del liberacionismo, aunque reconoce la gravedad y el dramatismo de las circunstancias sociales que, como caldo de cultivo, han hecho posible su aparición. Acertadísimamente cree «inevitable reducir los múltiples tipos de teología de liberación a una línea general e intentar una especie de análisis tendencial» (CT, abreviatura de la *op. cit.*, p. 7). Define a la TL como un intento de teología total, no como una tendencia o escuela más, sino como un nuevo modo de hacer teología, cuya clave consiste en «que esta teología parte de una toma de conciencia de la propia situación, se inserta en la praxis histórica de liberación y asume el compromiso concreto» (CT 10). Critica la tesis liberacionista de que la historia profana y la historia de salvación constituyan una unidad total, absoluta y por tanto no hay fronteras entre la Iglesia y el mundo. Estas identificaciones no se quedan en las nubes, el profesor Lehmann señala la aberración que producen en el documento final de Cristianos por el Socialismo (CT, p. 14). Niega el exclusivismo de que la praxis de la liberación sea un *locus theologicus* estricto, es decir un campo especifico de la teología (CT, p. 16). Niega también que la fe, como dice una tesis central del liberacionismo, pueda considerarse exclusivamente como praxis, y señala que desde la TL no se puede abordar la tarea cetral del cristianismo que es la reconci-

liación. Defiende el carácter teórico —que no significa alienado— de la teología, que no puede hacer de su eficacia social concreta su criterio absoluto de verdad (CT, p. 24). Y es que «el carácter teórico de la teología tiene algo que ver con la absoluta soberanía e independencia del mensaje cristiano» (CT p. 25). Niega la primacía de lo político en la reflexión teológica y muestra —lucidamente— cómo la tentación política ha sido causa de graves errores y disturbios en la historia de la Iglesia. El aferramiento de la TL a la lucha de clases como única vía para el nuevo cristianismo parece reñida radicalmente con el pluralismo de la Iglesia y con comportamientos diferentes como los de Ghandi y Luther King. Hace una crítica brillante a la teoría liberacionista de la dependencia, que cree fundada en bases sociológicas y económicas muy discutibles, y poco dignas de producir toda una identificación teológica (C.T. p. 32 ss.) Repudia el acriticismo de la TL, afirma que «no es posible deducir de principios teológicos unas máximas concretas de acción política» (CT, p. 34) y piensa que «el teólogo, si solo cuenta con los medios de conocimiento propios de su ciencia, es incompetente para juzgar sobre profundas controversias sociológicas, por ejemplo sobre las leyes del desarrollo» (*ibíd.*)

Con la mirada puesta en los disparates de Girardi/Gutiérrez sobre el amor cristiano y la lucha de clases, concluye: «Algunos intentos de conciliación entre amor cristiano universal y lucha de clases ofrecen más bien el sonido cierto del sofisma» (CT, p. 38). Rechaza, en nombre del pluralismo político, la identificación de la fe y el socialismo, cree que «la TL adopta una actitud discriminatoria ante la moderna exégesis bíblica. La utiliza cuando le parece estar de acuerdo con sus conclusiones» (CT p. 40) y cita a modo de ejemplo el centón bíblico incorporado por Gustavo Gutiérrez a su libro *Teología de la liberación*. La crítica del profesor Lehmann fluye de manera caudalosa y fresca, como de una fuente, es clarísima incluso para el no especialista, y constituye

un recetario de sentido común que no advertimos desgraciadamente en otros glandes teólogos.

El profesor Heinz Schürmann critica a la TL desde el punto de vista de la hermenéutica bíblica. Se trata de un ensayo de gran hondura, que en el fondo resulta descalificador en conjunto para la TL, cuya relevancia bíblica queda en el más completo de los entredichos. Explica con un amplio sentido histórico general cómo el Nuevo Testamento no puede considerarse, precisamente por hondas razones históricas, como un formulario para la acción social y el compromiso político porque los primeros cristianos estaban demasiado vinculados a la energía de la Revelación y al mandamiento del amor. A ejemplo de esos cristianos, los de hoy «han de alienarse de la alienación actual» cuya tarea debería ser, más que falsas y estériles colaboraciones concretas, «un *aggiornamento* resultado de la alienación» (CT, p. 80).

Los tres ponentes centroeuropeos están en los antípodas del liberacionismo, aunque lo conocen perfectamente. El ponente español, profesor González de Cardedal, asume una actitud crítica mucho menos decidida, como ya hemos indicado. Su bibliografía y su conocimiento del problema son exhaustivos. Muchas de sus intuiciones, como la de la ruptura entre la Iglesia preconciliar y muchas vetas de la posconciliar son certeras. Su larga exposición sobre la eclesiología del liberacionismo —tema central de su análisis— es sencillamente magistral Pero para la crítica de la TL —porque después de demostrarnos que los conoce muy bien no analiza por separado las tres fuentes del liberacionismo— asume una actitud centrista que era la suya en aquella época y que ahora, como ya hemos visto en otra parte de nuestra obra, ha superado por completo para integrarse —de facto, y pese a sus irreprimibles reflejos progresistas— en la línea restauracionista preconizada por el Papa Juan Pablo II, lo cual es importante para la teología española. Creemos sinceramente que los aspectos presuntamente positivos señalados por el profesor

González de Cardedal en la TL son más bien consecuencias indirectas del liberacionismo como la toma de conciencia de la Iglesia acerca de la gravedad de los problemas sociales, y de su posible amparo a estructuras sociales injustas. Las críticas, enunciadas con excesivo despliegue de paños calientes, y como pidiendo perdón, son, sin embargo, profundas.

—Las afirmaciones universales, tajantes, absolutas, del liberacionismo.

—La distinción maniquea entre la sociedad capitalista esencialmente inmoral y la sociedad socialista esencialmente benéfica.

—La identificación inadmisible y acrítica entre Iglesia y revolución.

—«Querer mantener a la Iglesia en un protagonismo en el orden de la cultura, de la sociedad o de la política es querer asignarle, pese a todo, una estructura constantiniana» (CT, p. 145).

—La Iglesia no se puede sumar acríticamente a una revolución. «¿No parece existir una mitificación excesiva de la praxis socialista como si pudiera ser mediación inequívoca de la fe y praxis eclesiales?» (CT, página 145).

—«La Iglesia no puede absolutizar o universalizar a ninguna cultura como mediación necesaria de la fe» (CT, p. 146).

—«La bondad o la maldad en la existencia humana no puede ser explicada objetiva o exhaustivamente solo desde el hecho de la existencia de la lucha de clases» (CT, p. 147).

—«El pueblo de la tierra no es, sin más, pueblo de Dios» (CT, p. 150).

—«Estos movimientos teológicos no han tenido tiempo de ofrecer unas visiones completas que hagan un lugar propio a la totalidad de lo cristiano y han operado unos silenciamientos peligrosos» (CT, p. 158).

—«¿No asistimos en estas teologías a unas visiones utópicas globalizadoras, a una carencia de realismo y de concreción a la hora de integrar cada una de las ciencias, a la hora de medir las posibilidades históricas existentes?» (CT, p. 159).

El eminente teólogo Hans Urs von Balthasar, en un breve estudio, casi displicente, dice que la teología de la liberación «aspira a una simplificación radical de la teología y desarrolla su peculiar punto de vista mediante la relectura de todo lo tradicional a la luz de lo presente» (CT, p. 163). Rechaza la TL por particularista, debería configurarse «de tal modo que su núcleo esencial tenga validez y se pueda anunciar en cualquier estado satélite de la URSS o de la República Popular de China» (CT, p. 164). Luego resume profundamente las articulaciones básicas de la historia de salvación, y la situación del cristiano en las mal llamadas *estructuras pecadoras*, expresión de Medellín criticada por von Balthasar porque son los hombres, y no las estructuras, quienes pecan: «La Iglesia —resume—, clero y estamento seglar, tiene la obligación en determinadas circunstancias de sensibilizar las conciencias y mentalizarlas sobre una más justa distribución de los bienes, sin que ello signifique anatematizar indiscriminadamente un sistema económico tan lleno de complejidades como el *capitalismo*» (CT, p. 181).

La Comisión Teológica Internacional publica al final de este volumen una declaración oficial, aprobada por muy amplia mayoría, sobre *Promoción humana y salvación cristiana*. Recoge varias conclusiones de los trabajos monográficos que hemos analizado, reconoce en la teología de la liberación la vigencia de un grito humano contra las situaciones de injusticia, pero «no es necesario que el debate político, que va acompañado ordinariamente de un enfrentamiento de fuerzas, conduzca a hacer perder de vista o a evacuar el objetivo y el fruto propio de la actividad cristiana, es decir la paz y la reconciliación» (CT p. 189) porque además «debe quedar siempre bien entendido que, para

el cristiano, la política no es el valor absoluto que confiere a toda la vida un sentido ultimo».

«La teología, en si misma, dice la Comisión Teológica (*ibíd.* p 190), es incapaz de deducir de sus principios propios normas concretas de acción política, de la misma manera el teólogo no está capacitado para zanjar con sus propias luces los debates fundamentales en materia social» (CT, p. 191).

Las teologías de la liberación «no es raro que contengan elementos ideológicos, explícitos o implícitos, fundados sobre presupuestos filosóficos sometidos a discusión o sobre una concepción antropológica errónea. Este es el caso, por ejemplo, para una parte de los análisis inspirados en el marxismo y el leninismo. Si se recurre a este género de teorías y de análisis, debemos darnos cuenta de que no adquieren suplemento alguno de certeza por el hecho de que la teología los introduzca en la trama de sus exposiciones» (CT, p. 190).

Tras una exposición para demostrar que de la experiencia y la exégesis bíblica no se puede deducir directamente el liberacionismo, insiste la Comisión Teológica en que «la liberación completa, según la fe cristiana, no se acaba en el curso de los acontecimientos terrestres o dicho de otro modo, en la historia» (CT, p. 199). Los cristianos y la Iglesia pueden y deben hablar cuando se conculquen derechos humanos fundamentales, aunque «la construcción y la reforma del orden social y político incumben ciertamente a los laicos a titulo particular» (CT, p. 207). Pero «la unidad de la Iglesia se pone seriamente en peligro si las diferencias que existen entre las *clases* sociales son asumidas en el sistema de *lucha de clases*».

El dictamen de la Comisión Teológica, con las matizaciones que hemos indicado, se sitúa plenamente en la línea del magisterio pontificio y en cierto sentido ha contribuido a formarlo por vía de consejo y asesoramiento. Es una prueba del profundo in-

terés de la Iglesia de Roma por la nueva situación social y teológica del Tercer Mundo, y explica mejor que otra introducción alguna las tomas de posición siguientes, como las de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

El importante dictamen de la Comisión Teológica internacional se publica en Alemania en 1977 y en España en 1978. En este mismo año muere el Papa Pablo VI y le sucede, en brevísimo Pontificado, Juan Pablo I, quien en su delicioso libro *Ilustrísimos señores* había aludido a los «teólogos de la secularización» que habían decretado la muerte de Dios (A. Luciani, *Ilustrísimos señores*, Madrid, BAC, 1978, p. 17) y a la *iglesia de los pobres* como un concepto «que actualmente enemista con la Iglesia a no poca gente que hasta ayer la amaba» (*ibíd.*, p. 81). «La tercera vía, la de Mao —se burla Luciani— es la que liberará al mundo, porque —así dicen— es la del Evangelio» (*ibíd.*, p. 110). Y prosigue, irónicamente: «El verdadero Cristo es un revolucionario y guerrillero, es el que armó su mano contra los mercaderes del templo, el que entró en conflicto con la Sinagoga. Quien quiera seguirle, deberá hacerse revolucionario frente al poder, tanto estatal como eclesiástico, en nombre de la libertad, de la corresponsabilidad, del dialogo, de los carismas». Apostilla Luciani: «¿Qué decir a esto? Cristo, aun no siendo inferior a nadie, ni siquiera al Padre, fue un modelo de respeto hacia la autoridad humana» (*ibíd.*, p. 111 y s.) Y critica luego a «quienes han escogido la causa de los pobres, de los marginados y del Tercer Mundo» porque descuidan las obligaciones primarias de la caridad y de la paz (*ibíd.*, p. 241). «Hoy se habla de carismas a todas horas», dice en una de las cartas finales de este libro «Se reparten patentes de profeta a los guerrilleros de América Latina» (*ibíd.*, p. 295). Pero por desgracia el Patriarca de Venecia que así dejaba traslucir su pensamiento, no duró más que unas cortas semanas en la Cátedra de Pedro. Y por ventura, le sucedió el 16 de octubre de 1978 el Papa polaco, Juan Pablo II, quien inmediatamente decide via-

jar a Iberoamérica para compulsa sobre el terreno los desafíos del liberacionismo. Es muy importante para nuestra visión general del problema marcar que el viaje de Juan Pablo II a Puebla (1979), para presidir una importantísima Conferencia del Episcopado iberoamericano tiene lugar en el mismo año del triunfo de la revolución sandinista, es decir cristiano-marxista, en Nicaragua, y que el nuevo Papa pudo palpar la amenaza marxista en América de forma directa y personal, sobre todo en su posterior viaje a la volcánica Centroamérica Sin esta experiencia no se explica la contraofensiva doctrinal y pastoral que el Vaticano emprendió inmediatamente después del viaje experimental del Papa a Centroamérica, como veremos en las sucesivas partes de nuestro libro.

Pero antes de cerrar el estudio de la época de Pablo VI conviene señalar que este Papa, en la audiencia general del 10 de noviembre de 1976, repudió de forma expresa e inusual al movimiento Cristianos por el Socialismo. Habló entonces «de la contradicción que envuelve el *cristianismo por el socialismo*». Y dijo: «Por muy fecundo, indispensable e inagotable que sea y deba ser el impulso que el cristianismo imprime a la promoción humana, dicho impulso no puede ser intencionalmente instrumentalizado por una concepción de la vida —hoy por ejemplo se habla del *cristianismo por el socialismo*— cuya concepción está en contradicción ideológica y practica con el cristianismo» (*cfr.* López Trujillo, *De Medellín*, p. 100).

Octava parte

EL PLANTEAMIENTO DE JUAN PABLO II DE PUEBLA A NICARAGUA

En el año 1978, cuando se publicaba en España el dictamen de la Comisión Teológica Internacional, se produjo una convulsión en la vida de la Iglesia. Murió Pablo VI, el Papa que con su presencia en la Conferencia de Medellín, en el Sínodo del 74 y sobre todo en su exhortación *Evangelii nuntiandi* había sentado unas bases pastorales y dialécticas de gran claridad frente a la irrupción del liberacionismo, el Papa que, como veremos en la última parte de este estudio, había tratado en vano de orientar a la Compañía de Jesús en el posconcilio. Pablo VI, como recordó Juan Pablo II en su discurso inaugural de Puebla, dejó convocada esta trascendental Conferencia de la CELAM, confirmada en una de las pocas decisiones de su efímero sucesor, Juan Pablo I. Poco pudo hacer este Papa antes de su muerte, misteriosa todavía, para orientar a la Iglesia entre los problemas del liberacionismo. En su libro escrito como Patriarca de Venecia *Ilustrísimos señores*, Madrid, BAC, 1978) dejó, sin embargo —como vimos— pistas suficientes para que podamos comprender cual hubiera sido su pensamiento pontificio ante estos problemas, idéntico, sin duda, al de Pablo VI. Es cierto que atribuye a «los distintos socialismos» «el merito innegable de haber sido casi en todas partes la causa principal de la leal promoción de los trabajadores» (*ibíd.* p. 5). Pero apunta también que la expresión liberacionista *Iglesia de los pobres* es uno más entre los que llama «slogans efectistas» (*ibíd.*, p. 81) lo mismo que «Iglesia aliada con el poder». En fin, para no perdernos en futuribles, lo que a esta historia interesa es que, de hecho, el sucesor de Pablo VI fue Juan Pablo II quien reconfirmó la convocatoria de Puebla, una reunión de Obispos convocada por tres Papas, caso único en la historia.

El planteamiento de Juan Pablo II para los problemas de la Iglesia en América supera en atención e intensidad al de Pablo VI, aunque se mantiene exactamente en su misma línea doctrinal, sin la menor desviación. El Papa, como si quisiera responder a los liberacionistas con su mensaje y su ejemplo, y en su mismo

lenguaje, ha preferido palpar primero la realidad de la Iglesia de América, en varios viajes de suma importancia y después, o durante ellos, ha hablado, desde su propio conocimiento directo. Ha llamado a consulta a Roma a más Obispos y eclesiásticos de América que cualquier otro Papa en la historia de la Iglesia. Ha captado admirablemente el hecho de la evangelización de los españoles y los portugueses y en vísperas del y Centenario de América ha atribuido ese hecho histórico a sus fuentes autenticas, España y Portugal, pese a las reticencias del propio episcopado iberoamericano a reconocerlo así. Y después de fijar claramente los aspectos doctrinales, Juan Pablo II por medio de sus dicasterios romanos, ha actuado con gran decisión, llamando a las cosas por su nombre, concretando todo lo que es necesario, y decretando medidas personales y colectivas de gran eficacia para fomentar la recta interpretación de la fe y descartar errores y confusiones. Y esto lo ha hecho desde los mismos comienzos de su Pontificado, en los que se inscribe, como hecho de primera magnitud, la presencia y la actuación del Papa en el gran encuentro de Puebla de los Ángeles, México en 1979.

EL ENCUENTRO DE PUEBLA

Es curioso que Roma, de acuerdo con la CELAM, escogiese una plataforma mexicana para el gran encuentro episcopal de 1979. Pese a que la estrategia marxista en Centroamérica tiene a México como objetivo final antes de la penetración en tromba dentro de los Estados Unidos, pese a que en México existían de antiguo centros subversivos y liberacionistas como el del IDO-C en Cuernavaca, los movimientos de liberación no habían conseguido hasta entonces, y siguen sin conseguir hoy, resultados apreciables. Pese a que en 1975 los liberacionistas organizaron un Encuentro latinoamericano de Teología, durante el mes de agosto, sobre las pautas de El Escorial y con mayor descaro, allí,

por ejemplo, Hugo Asmann insistió en la opción de clase aunque «ese desvelamiento puede romper las reglas de la prudencia política», allí se proclamo la necesidad de la lucha popular basada en la lucha de clases y allí se reveló como nueva estrella del liberacionismo el brasileño fray Leonardo Boff (*cfr.* López Trujillo *De Medellín*, pp. 186 y 200). Pero la honda religiosidad del pueblo mexicano, y la experiencia del Episcopado de esa nación en superar difíciles pruebas políticas, frustraron, hasta hoy, las intentonas del liberacionismo y propiciaron, por el contrario, la creación de un ambiente impar para la celebración y el éxito del encuentro de Puebla.

Esta III Conferencia General del episcopado latinoamericano marca con toda claridad el planteamiento conjunto de Juan Pablo II y de la inmensa mayoría de los obispos iberoamericanos ante los movimientos liberacionistas. En todo el encuentro se detecta un notable sentido estratégico que consiguió anular las maniobras rebeldes y señalar con nitidez el nuevo camino de la Iglesia en el nuevo Pontificado. El trascendental Documento de Puebla —verdadera carta magna de la Iglesia católica en Iberoamérica para el tramo final del siglo XX— se aprobó casi por unanimidad. Los obispos actuaron directamente, sin delegar en expertos como habían hecho en Medellín. Los mismos expertos fueron designados por el conjunto de las Conferencias episcopales, con lo que la plana mayor del liberacionismo quedó excluida. Fue un triunfo completo de la vieja sabiduría romana frente a los intentos, un tanto ingenuos, de la política liberacionista (*cfr.* López Trujillo, *De Medellín…*, p. 289 y ss.)

En su *discurso inaugural* pronunciado en el Seminario palafoxiano de Puebla de los Ángeles, Juan Pablo II se apoyó de manera continua y principal en la exhortación de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* cuyos párrafos y temas principales transcribió amplia y literalmente. Declaró que la Conferencia de Puebla debería «tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con

todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento» [Puebla, ed. BAC, 1985 (2.ª ed., en adelante Puebla, p. 4)]. Aborda el problema principal desde los primeros párrafos: «Corren hoy por muchas partes... *relecturas* del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas» (*ibíd.*, p. 8). Aborda el Papa una dura crítica a la cristología liberacionista —la de Faus, Sobrino y Segundo, aunque no cita nombres, pero la alusión es patente— que «pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como *el subversivo de Nazaret*, no se compagina con la catequesis de la Iglesia... Los Evangelios muestran claramente cómo para Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yahvé. No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas. Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia» (Puebla, p. 8). Descarta «la separación que algunos establecen entre Iglesia y Reino de Dios; éste, vaciado de su contenido total, es entendido en sentido más bien secularista; al Reino no se llegaría por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero cambio estructural y el compromiso sociopolítico» (*ibíd.*, p. 13). Rechaza de frente la dicotomía de la Iglesia: «Se engendra en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia *institucional* u *oficial* calificándola como alienante, a la que se opondría otra *Iglesia popular* que nace del pueblo y se concreta en los pobres» (*ibíd.*, p. 14). Descalifica como paradoja inexorable al humanismo ateo, condena los *magisterios paralelos*, afirma que la Iglesia «no ne-

cesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre» (*ibíd.*, p. 21).

Insiste en el carácter social de la doctrina católica, y su defensa de los derechos humanos. Pero la liberación debe ser cristiana, según la *Evangelii nuntiandi*. Y realizada a través de una revitalización de la Doctrina Social de la Iglesia, precisamente repudiada por los liberacionistas de manera tenaz.

El Documento de Puebla se corresponde exactamente con la alocución inaugural del Papa, que dejaba poco resquicio para los equívocos. El problema central era el liberacionismo, todos estaban de acuerdo. «A todo esto Puebla dio una respuesta sin ambages. A pesar de que no empleó la expresión Teología de la Liberación como tampoco lo hizo el Papa en su discurso inaugural, bien se sabía qué cosas eran enfocadas. Aunque verbalmente no se fraguó una fórmula condenatoria (no se quiso acudir a tal estilo) los contenidos y los criterios son ciertamente la descalificación de una liberación ideologizada» (López Trujillo, *De Medellín...*, p. 319). Cuando el propio López Trujillo, junto con dom Hélder Câmara, propusieron un párrafo en que se aludía a los *esfuerzos positivos* de la teología de la liberación «fue rechazado por las dos terceras partes... porque la mayoría de los obispos temía que, aun con la mesura redaccional y con los matices bien estudiados, hubiera el riesgo de que capitalizaran esto los liberacionistas como un apoyo cuando toda la Conferencia manifestaba, y así se recogía en todas las comisiones, un rechazo a las tendencias marxistas de una de las corrientes» (López Trujillo en *Sillar*, 17 [1985], p. 32).

Vayamos ya al análisis del vital documento de Puebla, larguísima redacción de 1310 párrafos del que muchos hablan sin saber y que se titula *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*.

Los obispos, al tratar los problemas sociales, económicos y políticos, declaran humildemente que no lo hacen en condición de expertos sino desde una perspectiva pastoral. (Puebla 3.) Reconocen la profundidad de la evangelización, con la presencia de intrépidos luchadores por la justicia, españoles y portugueses; y creen que los aspectos positivos de la evangelización son mucho más intensos que las sombras nacidas en su contexto histórico. Quieren compartir las angustias de sus pueblos, que no provienen sólo de las «estructuras» sino de otras causas que no detallan. Critican la economía de mercado libre legitimada por ciertas ideologías liberales, que ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres, a veces por culpa de oligarquías nacionales asociadas con intereses foráneos (*ibíd.* 47), y rechazan, en el polo opuesto, otro sistema: «Las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y por ende humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementaran la espiral de la violencia» (*ibíd.* 83). Rechazan también los obispos las ideologías dictatoriales de la Seguridad Nacional. Reconocen que las comunidades de base se han desviado: «Es lamentable que en algunos lugares, intereses claramente políticos pretendan manipularlas y apartarlas de la autentica comunión con sus obispos» (*ibíd.* 98).

El Documento de Puebla es un compendio teológico y pastoral, que ofrece una alternativa global y concreta al liberacionismo desde una posición que nadie se atreverá a llamar reaccionaria, aunque sea tradicional. Rechaza la idea y hasta el nombre de la *Iglesia popular (ibíd.* 263) y su confrontación con la otra Iglesia. Vuelve de nuevo a la contraposición de los dos polos condenables, el «liberalismo económico de praxis materialista» y el «marxismo clásico» (*ibíd.* 312/313), aunque el repudio del mar-

xismo empieza aquí a ser más enérgico y radical que el de su contrapartida capitalista. Se expone la idea de la liberación cristiana, frente a la idolatría del materialismo con sus dos caras la capitalista y la marxista (*ibíd.* 495). Excluye la Conferencia la participación política de los obispos y de los sacerdotes (*ibíd.* 524-527) y rechaza la violencia injusta de la autoridad y la violencia terrorista y guerrillera (*ibíd.*, 531 y s.)

En el análisis de las ideologías la contraposición ya habitual entre capitalismo y marxismo llega a su formulación más clara y definitiva. Se buscan atenuantes al liberalismo capitalista, que alienta la capacidad creadora del hombre, de la libertad y del progreso, y que «ha atenuado en algunos países su expresión histórica original». El documento es mucho más duro contra el sistema marxista y su motor, la lucha de clases, y rechaza de plano la utilización del análisis marxista, justo en el párrafo anterior a la condena, sin nombrarla, de la teología de la liberación.

«Se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana» (Puebla, 545).

Debemos insistir en que, para este comentario, nos ceñimos a los aspectos del Documento de Puebla que se refieren a nuestro tema. En este sentido queda clarísima la descalificación del liberacionismo y de su teología, y el repudio del marxismo en cuanto ateísmo militante.

Pero algo hay que decir sobre la equiparación que los obispos de Puebla hacen entre el capitalismo y el marxismo en su condena. Cierto es que en la última cita de las que hemos reproducido atenúan su descalificación del capitalismo, al que en parte colman de elogios. Pero está claro que la condena simultanea al ca-

pitalismo suena, en Puebla, a coartada para justificar el repudio del marxismo ¿Es que existe tras la historia de las Democracias Cristianas en el siglo xx, otra alternativa distinta de las dos fundamentales que hoy dividen al mundo? Los padres de Puebla vuelven a insistir en la doctrina social de la Iglesia, tan desacreditada por los liberacionistas y por los regímenes que han tratado de ponerla en práctica. Señalan el peligro convergente de capitalismo y de marxismo, pero olvidan que en los países capitalistas existe libertad para la vida de la Iglesia y en los socialistas no. Tampoco describen con precisión, ni siquiera en líneas generales, esa tercera vía entre los dos sistemas dominantes, que es, de momento, una utopía cristiana. Debemos insistir en que esa tercera vía son las democracias cristianas, al menos en intención, pero este tipo de ideología y práctica política, o se ha integrado de lleno en el sistema capitalista, como en el caso de Alemania e Italia, o ha abierto las compuertas al marxismo, como en el caso de Chile, o se ha debatido entre el reaccionarismo, la ambigüedad y la frustración, como en el caso de España. Aunque para lo que hace a nuestro propósito, lo que sí está clarísimo en Puebla es el repudio de la Iglesia al liberacionismo, y la presentación de una no menos clara alternativa eclesiástica, no política. Los padres de Puebla advirtieron que deseaban hablar como pastores, no como maestros en política económica y social Lograron las dos cosas.

La reacción de los frentes liberacionistas ante el hecho de Puebla ha sido de grave desconcierto, antes de la consabida manipulación El cordial y multitudinario acompañamiento popular al Papa y los obispos frustró, de momento, toda reacción eficaz, y los liberacionistas hubieron de contentarse con el montaje de una asamblea paralela —típica marca de la casa— de teólogos llamados por obispos aislados, es decir sin condición de expertos oficiales, esta Asamblea no tuvo apenas influencia ni resonancia pese a su recurso a los medios de comunicación (*cfr.* López Tru-

jillo en *Sillar*, p. 31). En vista de este fracaso, los liberacionistas se dedicaron a minusvalorar y a manipular el alcance del discurso del Papa, «hacer creer que el Papa habría dado solo una opinión fraterna, cordial, y que solamente la inmadurez del episcopado la había tomado como orientación magisterial» (*cfr*. López Trujillo, *De Medellín*, p. 300). Nuevo fracaso, y nueva manipulación, seleccionar las partes de Puebla que sonaban mejor a los liberacionistas y descartar las demás Por ejemplo todo el libro del liberacionista chileno Ronaldo Muñoz, *La Iglesia en el pueblo* (Lima, CEP, 1983), se dedica a presentar la Conferencia de Puebla como afín al liberacionismo, lo cual, ante el análisis que acabamos de ofrecer, es una manipulación basada en la ignorancia de los presuntos lectores. La editorial liberacionista de Brasil, «Vozes», ha llevado su impudor hasta la creación de una revista de propaganda rebelde que con el titulo *Puebla* se dedica a difundir exactamente el mensaje contrario de Puebla, en su consejo directivo están los teólogos de la liberación Leonardo Boff y Segundo Galilea y colaboran en ella varios miembros liberacionistas de la Compañía de Jesús, entre ellos algunos españoles que en su patria procuran disimular mejor, como el padre Cristóbal Sarrías, portavoz del Provincial Iglesias, en un delirante articulo de trasfondo nicaragüense sobre el que pronto hemos de volver.

En junio de 1980 el nuevo viaje pastoral de Juan Pablo II, ahora a Brasil, sirvió conscientemente de apoyo eficacísimo al régimen de apertura iniciado por los militares en el Poder —la nueva directriz predemocrática del presidente Figueiredo desde 1979— y ratificó punto por punto el mensaje de Puebla. Insistió muchísimo el Papa en que los obispos brasileños consolidasen su comunión, amenazada por las graves tensiones internas de su Conferencia Episcopal entre derechistas y liberacionistas, amortiguadas por una gran mayoría moderada; pone límites, es decir, quita límites a la *opción por los pobres*, el dogma liberacionista que el Papa, con expresa referencia a Puebla, quiere abrazar pe-

ro sin ningún exclusivismo; descarta de nuevo, y expresamente, el análisis marxista y la lucha de clases, como dirá a la CELAM en Río; y «pone en guardia sobre las desviaciones liberacionistas de las comunidades eclesiales de base, repasando observaciones del documento de Puebla» (*cfr.* López Trujillo, *Caminos de evangelización*, Madrid, BAC, 1985, páginas 99-116).

La eficacia de las palabras del Papa en Brasil fue palpable; la Conferencia Episcopal brasileña se mantuvo unida, y unida iba a encarar, en los años siguientes, el gravísimo caso Boff, el desafío individual más importante contra Roma en la Iglesia de América. En cambio la estrategia cristiano-marxista de la liberación iba a responder a las directrices del Papa y de la CELAM en Puebla con otro desafío todavía más grave y resonante, con consecuencias estratégicas en el plano de las decisiones políticas mundiales: el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua, con el decidido apoyo de los frentes liberacionistas en pleno.

NICARAGUA, EL TRIUNFO ABERRANTE DE LA IGLESIA POPULAR

El istmo continental que conocemos como Centroamérica es un ejemplo hiriente de injusticias históricas, antiguas y modernas, y un laboratorio para comprender los motivos del liberacionismo y las nuevas confrontaciones estratégicas en Occidente. La insolidaridad hispánica en combinación con los intereses egoístas del nuevo imperialismo anglosajón fragmentaron el proyecto de unidad centroamericana y convirtieron al istmo en un mosaico de repúblicas de taifas, colonizadas, a veces de forma brutal, por las multinacionales de base norteamericana entre las que destaca en el siglo XX, por su poder despótico y su capacidad de suscitar el descarado intervencionismo USA, la Frutera, «United Fruit Co»., que controlaba la producción y el comercio agrícola de toda la zona, con el apoyo de las oligarquías locales.

Cuando a los intereses estratégicos norteamericanos convino la disposición de una zona colonial en Panamá para el asiento del nuevo canal transoceánico, ya en nuestro siglo resultó fácil desgajar un trozo de Colombia para crear la nueva y dócil República satélite. Una situación tan indigna, tan injusta y tan explosiva convertiría a esta región del mundo, a fines de la década de los setenta, en nuevo escenario para la confrontación estratégica del Este y el Oeste, gracias a la cabeza de puente que, con decisiva ayuda cubana, logró establecer la URSS en el istmo: Nicaragua.

Con 139 000 km^2 y algo menos de tres millones de habitantes, de los que una alta proporción son de raza india, Nicaragua vio como en 1933 un líder popular, Sandino, conseguía expulsar a los *marines* norteamericanos, aunque al año siguiente fue asesinado por una marioneta oligárquica de los Estados Unidos, Anastasio Somoza, *Tacho*, quien impuso, con pleno respaldo USA, una brutal dictadura familiar y bananera que duro 45 años. Somoza I fue presidente de la República en 1937 1947 y en 1951 1956, fecha de su muerte, abatido por el rebelde Rigoberto López. Le sucedió uno de sus hijos, Luis Somoza Debayle, presidente de 1956 a 1957 y de 1957 a 1963, murió en 1967. Pero el hombre fuerte después de la desaparición violenta del fundador de la dinastía fue Anastasio Somoza Debayle, *Tachito*, hijo también del dictador, presidente de la República de 1967 a 1971 y de 1974 a 1979, jefe de la omnipotente Guardia nacional desde la muerte de su padre hasta su expulsión del país, y muerto en Asunción, Paraguay, el 17 de setiembre de 1980. El actual vástago de la dinastía en el exilio es Anastasio Somoza III Portocarrero, fundador de la Escuela de Entrenamiento básico donde se entrenaban batallones de élite según técnicas modernas con especialidad en contra guerrilla.

La oposición contra el régimen somocista data de 1959, cuando, animados por el ejemplo de Cuba, jóvenes conservadores demócratas intentan hacerse con el Poder. Al año siguiente la fa-

milia Chamorro, de la alta burguesía, se pone al frente de la oposición, y en 1962, junto a los conservadores y los social-cristianos surge un nuevo grupo opositor de izquierdas, inspirado en el marxismo el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) creado en Honduras por Carlos Fonseca Amador. El Frente Sandinista obtiene resonantes triunfos de oposición y golpes de mano desde 1976. Pedro Joaquín Chamorro, el hombre que los Estados Unidos consideraban como sustituto de Somoza en un régimen democrático, cae asesinado el 10 de enero de 1978, y en la confusión siguiente nace el Movimiento Democrático Nicaragüense dirigido por Alfonso Robelo. Poco después un líder guerrillero, el comandante Edén Pastora, entonces al servicio del FSLN, toma el Palacio Nacional y mantiene como rehenes a los parlamentarios. Con motivo de las acciones de la oposición, toda ella se une políticamente en una especie de confederación democrática, que intensifica las acciones armadas, en las que los sandinistas tienen el predominio aunque no la exclusiva. Se nota ya desde este año una intensa participación de un minoritario sector del clero en la lucha anti Somoza, y el 2 de junio de 1979, la Conferencia Episcopal, dirigida por el arzobispo de Managua, monseñor Miguel Obando y Bravo, declara la legitimidad de la rebelión contra un régimen inhumano. Fue el golpe de gracia. El 16 de julio *Tachito* huía de Nicaragua después de dejar a buen recaudo en el extranjero su inmensa fortuna personal y familiar, de Nicaragua se llevo solamente su periquito y los cadáveres embalsamados de su padre y de su hermano, los anteriores presidentes dictatoriales. Dejaba arruinada a la nación, con 30 000 muertos en los últimos cincuenta días de guerra civil, 600 000 personas sin hogar y 250 000 emigrados políticos. La explosión de júbilo popular fue enorme y amplísima (*cfr.* Salvat, *Libro del año 1979*, p. 76 y *Dossier Nicaragua*, Bruselas, 9-V-1985).

En un primer momento tomó el poder una Junta Provisional de Gobierno en la que estaba representada toda la oposición,

con solo dos sandinistas —Daniel Ortega y Moisés Hassan— más la viuda del mártir, Chamorro, Violeta, cuya familia controlaba el poderoso diario democrático *La Prensa*, Alfonso Robelo, socialcristiano y ex presidente de la patronal, y Sergio Ramírez, del Grupo de los Doce, asociación de intelectuales moderados. Pero muy pronto se pudo advertir que el verdadero poder estaba en el FSLN, aunque durante un breve tiempo los sandinistas mantuvieron la ficción pluripartidista en el Gobierno. El apoyo cubano a los sandinistas resultó determinante.

A fines de 1979 los observadores detectaban ya claramente que la fuerza esencial del nuevo régimen era el Frente Sandinista, con la cooperación del sector liberacionista de la Iglesia católica, que tomo el nombre de Iglesia Popular. Dos sacerdotes, entre ellos el espectacular y famoso Ernesto Cardenal, ministro de Cultura, es decir, pura y simplemente de propaganda, figuraban en la lista del primer Gobierno aunque la Junta provisional mantenía su representación teórica.

«Los liberacionistas —testimonia el cardenal López Trujillo— hicieron de Nicaragua un centro de experimentación política que han apoyado con empeño y entusiasmo. Vanos Congresos han tenido lugar allí, y se ha convertido en lugar de frecuentes *peregrinaciones* para latinoamericanos y europeos entusiasmados en esta unión de cristianos y marxistas. El sandinismo triunfante se tornó en la punta de lanza de las ideas de la Iglesia Popular y fueron asociados a tal experimento políticos, sacerdotes nombrados ministros, con la sorpresa y malestar de la jerarquía, para lo cual invocaban apoyos y respaldos a todo nivel, empezando por la presunta anuencia de sus superiores religiosos. Las repetidas quejas de la jerarquía han sido desoídas y han dado origen a protestas promovidas para impedir el abandono de cargos no solamente políticos».

«Sintomático fue el Congreso de Teología Nicaragüense, en el cual se presentaron ponencias en las que caían los matices y el

recurso a la aparente mesura para revelarse de cuerpo entero. Es revelador el Encuentro de Teología celebrado en Managua del 8 al 14 de setiembre de 1980, y que fue recogido en *Apuntes para una teología nicaragüense*. Vale la pena leer las ponencias de Jon Sobrino, Juan H. Pico, Miguel Concha, José I. González Faus, Pablo Richard y Frei Betto» (López Trujillo, *Sillar*, p. 33).

La denominación *Iglesia Popular* es de cuño marxista, como asevera el propio López Trujillo: «Se habla ya bastante de la *Iglesia Popular*. La denominación venía de *Cristianos por el Socialismo*. La radical introducción en el seno de la Iglesia de las categorías del análisis marxista y la interpretación falseada del contenido tan profundamente teológico del *Pueblo de Dios* constituyen su novedad» (*cfr*. López Trujillo, *De Medellín*, p. 100 y s.) El 7 de octubre de 1980 la dirección nacional del FSLN emite un comunicado oficial sobre la religión, que empieza, con mucha modestia: «Está naciendo un proyecto histórico que por su originalidad y madurez marca ya desde este momento un hito en la historia del mundo» La especifidad de la revolución sandinista ha sido «la participación activa y militante de los cristianos en los diversos campos de la lucha armada y civil», gracias a «una teología liberadora y política que rompe la barrera del teoricismo para convertirse en vivencia creativa que instruye (*sic*) al Dios de la Historia desde la perspectiva de Moisés en el Cautiverio». Todo el folleto dé donde se toman tan edificantes observaciones es una especie de *comic* entreverado de textos y dibujos para mostrar la incidencia de los cristianos en la Revolución. La incorporación de los cristianos al FSLN se esmalta con un texto de San Pablo a los Colosenses: «Ustedes se despojaron del hombre viejo y de su manera de vivir para revestirse del hombre nuevo». Se exalta a los mártires de la revolución, sobre todo al sacerdote guerrillero Gaspar García Laviana. Se alaba a los obispos, en especial a monseñor Obando, por su acción antisomocista. Se subraya la presencia de tres sacerdotes en la Asamblea

Sandinista. Y se interpreta así la hispanización de América: «A la par de los colonizadores españoles vinieron los misioneros a terminar con la cruz la labor esclavizador a que había comenzado la espada». Todo el folleto es una prueba flagrante de la instrumentación de la Iglesia por la Revolución, es la Revolución quien fija inapelable mente los límites de la conjunción con la propia Iglesia Popular (*cfr. Los cristianos en la revolución popular sandinista*, Managua, 7 de octubre de 1980, escrito contra la Pastoral de los obispos en noviembre de 1979, editado por Universitarios Cristianos Revolucionarios, Estudiantes Cristianos por la Revolución y Comunidades Cristianas Juveniles de Base).

Varios centros cristianos cooperan activamente con el FSLN, entre ellos el Centro Antonio Valdivieso, el Centro de Educación y Promoción Agraria de los jesuitas, el Instituto Histórico Centroamericano también de los jesuitas, y la Conferencia de Religiosos de Nicaragua, dominada por los sandinistas. La cooperación de la Compañía de Jesús es particularmente intensa. El control de los medios de comunicación por el sandinismo y sus aliados cristianos es casi total, toda la TV, el 80% de la radio y dos de los tres diarios de Nicaragua. Una cohorte de teólogos de la liberación se quedó en Nicaragua como refuerzo doctrinal permanente, amén de los viajes efectuados allí por la plana mayor del liberacionismo: Gutieirez, Girardi, Dussel, Sobrino y Richard entre otros. Sin embargo todos los obispos de Nicaragua están junto a monseñor Obando y Bravo en su resistencia al gobierno sandinista que pretende coartarles y de hecho censura sus intervenciones, de los 350 sacerdotes de Nicaragua, según el editorialista de *La Prensa* Roberto Cardenal, solo 15 forman parte del liberacionismo, según datos USA, estas cifras son 912 —para todo el conjunto del clero— de los que 800 estarían con la Jerarquía y contra la represión sandinista (*cfr.* Humberto Belli —nombrado por la Santa Sede consultor del Secretariado para los no creyentes en 1982 y editorialista de *La Prensa*—, *Una Iglesia en peligro*,

Bogotá, CONFE, S. A., es un informe documentadísimo y habla sobre la realidad de la Iglesia en Nicaragua).

Como decimos, toda la plana mayor del liberacionismo se ha volcado en el adoctrinamiento marxista de la revolución nicaragüense Una de las pruebas más claras es el folleto *Que es la comunidad eclesial de base*, editada por el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso en Managua, y preparado por el dominico liberacionista brasileño Frei Betto, compuesto en estilo marxista liberacionista genuino, donde se proponen como ejemplos estos de Brasil: «En una celebración de Paraiba el simbolismo de la hostia eucarística fue actualizado por el compartir la comida típica, sin por eso sustituirla. En Linhares, norte de Espíritu Santo, la cosecha de cacao fue conmemorada por las comunidades con una celebración en el transcurso de la cual se cocinó y se compartió el producto» (*ibíd.*, p. 11). Es un vademécum para agitadores marxistas en la red de comunidades, cuyo ideal se fija en la pagina 39 «Para las más avanzadas, estos criterios básicos son un medio político que tenga raíces en las organizaciones populares de base, un medio político bajo la hegemonía de la clase obrera, de sus militantes más activos y consecuentes, un medio que coloque en su programa de acción no solo la búsqueda de una alternativa al régimen sino también la búsqueda de una alternativa al sistema capitalista». La total instrumentación política de la Iglesia Popular por el sandinismo marxista se reconoce en la misma página 39: «La reciente lucha en Nicaragua, en la que los cristianos participaron activamente hace valer para América Latina lo que observamos en el Oriente musulmán, es imposible pensar en una alternativa social sin tener en cuenta la religiosidad del pueblo».

El verdadero sentido de la revolución sandinista frente a la Iglesia empezó a notarse antes de terminarse el año de la Revolución, 1979, cuando el gobierno y la dirección sandinista, ante el estupor de sus colaboradores liberales y democráticos, quisie-

ron reinterpretar la fiesta de la Inmaculada como «el día del niño» y a la Virgen María como «la madre del guerrillero», y cuando la fiesta de Navidad debería llamarse, en lenguaje revolucionario, «la fiesta del hombre nuevo», expresión de cuño mixto paulino-marxista muy grata a ese gran promotor de la victoria sandinista que fue el dictador cubano Fidel Castro. Una cartilla escolar de 1979 concedía la libertad de cultos solo a «quienes defendieran los intereses del pueblo». Un documento interno del FSLN, fechado el 4 de diciembre de 1979, ratificaba las consignas de instrumentación y recomendaba que no se produjese en la primera fase un enfrentamiento directo con la Iglesia institucional (cfr Belli, *op. cit.*, páginas 8, 29 y 30). Alfredo Robelo y Violeta Chamorro dimiten de la Junta, ante los excesos sandinistas, el 23 de abril de 1980, pese a lo cual el dirigente socialista español Felipe González participó junto a Castro y Arafat en las celebraciones por el primer aniversario de la victoria sandinista, 19 de julio de 1980. Arturo Cruz, dirigente demócrata pronto desengañado, sustituyó a los dimisionarios. En ese mismo año el gobierno sandinista inició una dura persecución contra varios pastores evangélicos acusados de ser agentes de la CÍA y comenzó la destrucción de templos que para 1982 había alcanzado ya a 55 (*cfr.* Belli, *op. cit.*, páginas 29-30). En noviembre de ese año los moderados de Nicaragua se retiraban del Consejo de Estado.

En los años 1981/1982 la persecución del gobierno sandinista contra la Iglesia institucional, y con el apoyo satélite de la Iglesia Popular, solo puede calificarse de esa forma como una autentica persecución, aunque con mucho cuidado del gobierno para no llegar a la ruptura abierta. En 1981 el gobierno suspendió la misa televisada que desde muchos años antes celebraba el arzobispo de Managua, monseñor Obando y Bravo, con el pretexto de que había que dar cámara a los sacerdotes progresistas. De los cuales tres estaban en el gobierno: el miembro de la congre-

gación de Maryknoll, Miguel d'Escoto, ministro de Relaciones Exteriores, el padre Ernesto Cardenal, ministro de Cultura y encargado de la propaganda del régimen, y el jesuita Fernando Cardenal, líder de la Juventud Sandinista, al que se nombro ministro de Educación. El ministro del Interior Tomas Borge, presentado a veces como teólogo también, no es sacerdote. La Conferencia Episcopal requirió a los tres para que abandonasen su puesto político, a lo que se negaron, y hubieron de conformarse con la suspensión *a divinis* mientras mantuvieran el cargo, pero los medios de comunicación sandinistas siguieron presentándoles siempre como sacerdotes en activo. A fines de 1981 una *turba* sandinista (así se llamaba oficialmente a los presuntos incontrolados) apedreó al salir de misa al obispo de Juigalpa, monseñor Antonio Vega. En mayo de ese año la fachada de la catedral de Managua apareció recubierta por símbolos sandinistas y con una enorme pancarta —que figura en la portada de este libro— donde se lee «Marx, Engel (*sic*) y Lenin, gigantes del pensamiento proletario». El comandante Humberto Ortega jefe del Ejército y ministro de Defensa, proclamaba en agosto de 1981: «Nos inspiramos en el sandinismo, que es la más hermosa tradición de este pueblo, desarrollada por Carlos Fonseca, nos guiamos por la doctrina científica de la Revolución, por el marxismo leninismo, sin sandinismo no podemos ser marxista-leninistas y el sandinismo sin el marxismo-leninismo no puede ser revolucionario, por eso van indisolublemente unidos y por eso nuestra fuerza moral es el sandinismo, nuestra fuerza política es el sandinismo y nuestra doctrina es el marxismo-leninismo» (*cfr.* Humberto Belli, *op. cit.*, páginas 36 y 37).

En 1982 el enfrentamiento del régimen sandinista con la Conferencia Episcopal de Nicaragua hizo crisis. El 20 de julio el arzobispo Obando y Bravo, al frente de los otros siete obispos de la nación —con una ausencia— dirigió a los Honorables Miembros de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional una

dura requisitoria en la que rechazan la habitual excusa gubernamental de que los excesos persecutorios se deben a incontrolados, y añaden:

«Sin embargo estamos ya iniciando el cuarto año del nuevo Gobierno y los hechos no disminuyen, sino que se intensifican las tensiones y aumentan los mecanismos para una sistemática desvirtualización de la Fe e irrespeto al magisterio Eclesiástico, llegando en algunas circunstancias hasta cometer actos sacrílegos, considerados por la Iglesia sumamente graves y penados canónicamente» (*cfr.* transcripción y fotocopia del documento en Belli, *op cit*, p. 53 y ss.) Los hechos concretos a que se refieren los obispos son:

—La expulsión del territorio de su jurisdicción de monseñor Salvador Schlaefer, obispo de Bluefields (Zelaya) y saqueo de su residencia.

—La campaña ideológica para ridiculizar a la Religión.

—«Las burlas y mofas que por los medios de comunicación se hacen en contra de la Fe de nuestro pueblo». Los disturbios de las organizaciones de masa, con incitaciones al odio y la agresión, en celebraciones religiosas.

—Los ataques a otras confesiones cristianas.

La reacción del gobierno sandinista ante esta queja fue doble. Primero, prohibir su inserción en el diario *La Prensa*, uno más de los innumerables atentados a la libertad de expresión cometidos por los sandinistas y catalogados por el abogado Belli en su obra citada, y segundo, el repugnante caso Carballo, que describimos a continuación.

El autor de este libro tuvo el honor de conocer a monseñor Bismarck Carballo Madrigal a primeros de julio de 1985 en Brasil. Allí escuchó de sus labios el relato, precedido por una interesante disertación sobre la realidad de la Iglesia en Nicaragua. Atribuía monseñor Carballo el folleto que hemos citado sobre

los cristianos en la revolución sandinista a una reacción del Gobierno frente a la declaración colectiva del Episcopado nicaragüense en noviembre de 1979 (anterior a la que acabamos de reseñar) en la que los obispos condenaban por igual al totalitarismo de izquierdas y de derechas y pedían plena libertad para evangelizar. Denunció la defraudación producida en la mayoría del país por los sandinistas, que han militarizado a la nación, con el más poderoso ejército de Centroamérica, y denunció las violaciones de los derechos humanos contra los indios misquitos por parte del Gobierno, que ha expulsado, según sus datos, a 17 sacerdotes en comunión con el Episcopado. Y ha prohibido a la Iglesia hablar de reconciliación. Atribuyó al Consejo Mundial de las Iglesias la principal fuente para la financiación de la Iglesia Popular, a la que calificó de descaradamente marxista. Y nos contó detalladamente su caso.

Precedido por otros en 1982 el periodista radiofónico Manuel Jirón, director de «Radio Mi Preferida», atacado por tres pistoleros que trataban de secuestrarlo, y el secuestro, el 24 de junio, del coeditor de *La Prensa*, Horacio Ruiz, por tres hombres armados que le dejaron medio muerto en una cuneta.

El padre Bismarck Carballo, portavoz de la Conferencia Episcopal y párroco de San Miguel solicitó el miércoles 11 de agosto de 1982 permiso expreso a monseñor Obando para atender a una señora católica en su casa de Las Colinas. Estaba departiendo con ella cuando entro un pistolero que obligó al sacerdote a desnudarse junto a la señora Castillo. Entraron entonces cuatro oficiales de la policía sandinista que le arrastraron desnudo a la calle, donde unas 75 personas que *casualmente* pasaban por allí sacaron fotos y agredieron verbalmente al portavoz de la Iglesia. La prensa, radio y TV sandinista quiso interpretar tan vil y cobarde agresión como un gran escándalo para comprometer a monseñor Obando, pero la reacción de la opinión pública y de las asociaciones católicas fue tan solidaria en favor de la víctima

que el gobierno tuvo que emplearse a fondo en la censura y poco después Roma elevaba la condición jerárquica del padre Carballo. Ésta fue la respuesta de los sandinistas a la segunda requisitoria de la Conferencia Episcopal.

En ese mismo año 1982 los Estados Unidos, convencidos de que el régimen sandinista estaba convirtiendo ya a Nicaragua en una plataforma estratégica cubano-soviética, iniciaron la reacción y el acoso contra él. Las acusaciones del secretario de Estado Alexander Haig databan de diciembre de 1981. En abril de 1982 el sandinismo se escinde y el mitológico Edén Pastora rompe con la Junta y organiza un frente guerrillero en contra, bajo el amparo de la CÍA.

En la primavera de 1983 los grupos antisandinistas desencadenan desde las naciones vecinas, la guerra contra el régimen de Managua por el norte, desde Honduras, atacan los antiguos guardias somocistas con el apoyo de los indios misquitos, vejados por el sandinismo. Es la Fuerza Democrática Nicaragüense. Por el sur, desde Costa Rica, se mueve la Alianza Revolucionaria Democrática (ARDE) dirigida militarmente por Edén Pastora y políticamente por Alfonso Robelo. Los obispos se opusieron a la ley sandinista de movilización, a la que acusaron de totalitarismo. En este ambiente de tensión tremenda se produjo el viaje de Juan Pablo II a Centroamérica, un viaje sumamente inoportuno con criterios humanos, pero necesario y heroico por motivos pastorales.

EL VIAJE DE JUAN PABLO II A CENTROAMÉRICA EN 1983

El contexto de pueblos y naciones a que viajaba en 1983 Juan Pablo II no podía ser más inestable. Ya hemos visto como Nicaragua dejaba precisamente ese año de ser un problema regional para convertirse en un foco de actividad estratégica, campo de

confrontación entre los dos bloques. Solo Costa Rica y Panamá, en el mosaico centroamericano, mantenían una precaria estabilidad. El 29 de marzo de 1981 Roberto Suazo Córdoba, moderado, pro USA, ganaba las elecciones en Honduras, y la nación se afirmaba como solido aliado de los Estados Unidos en la zona. El Salvador era otro centro de convulsión casi simultaneo al de Nicaragua, después del golpe militar de octubre de 1979 había seguido una dura represión, y en las elecciones generales del 28 de marzo de 1982 la derecha dura vencía a la democracia cristiana moderada aunque el presidente, Álvaro Magaña, no era de carácter extremista, pero en octubre de 1982 iniciaba su ofensiva contra el Gobierno —cualquier gobierno pro occidental— el Frente Farabundo Martí, era el comienzo de una guerra civil implacable, para la que el gobierno hubo de tolerar el apoyo ideológico a la guerrilla por parte de los grupos liberacionistas de El Salvador, entre ellos, como más significativo, la Universidad Centroamericana regida por los jesuitas de origen español, de cuya actividad hablaremos en su momento, porque se trata de uno de los principales focos del liberacionismo en todo el mundo. Por fin en Guatemala, en marzo de 1982, el general Ríos Montt llegaba violentamente a la presidencia después de un golpe militar. Con fachada populista y reformista, Ríos Montt era un lacayo de los Estados Unidos que pertenecía a una secta cristiana llamada Iglesia de los Fundadores del Verbo, hostil a la Iglesia católica y muy infiltrada en los mecanismos del nuevo gobierno. El panorama que se encontraba, pues, Juan Pablo II en su viaje centroamericano no podía ser más encrespado y problemático.

La profanación de Managua

Lo empezó en Costa Rica después de cálidos mensajes en vuelo a los católicos de España y de Portugal con una frase de planteamiento: «Vengo a compartir el clamor desgarrado que se ele-

va desde estas tierras». Era el 2 de marzo de 1983. Entre un inmenso clamor popular proclamó que el cambio sin violencias era posible si las naciones y los hombres aceptaban la doctrina social de la Iglesia. Dejó pues en claro desde el primer momento cual era el cambio que la Iglesia quería en los antípodas del liberacionismo, para quien la doctrina social de la Iglesia es un autentico tabú. En la alocución a las religiosas de Centroamérica recordó que la opción preferencial por los pobres no es exclusiva. Y a los 66 obispos de América central, reunidos en San José, les recomendó que actuasen como pastores, no como técnicos y políticos y les exhortó a difundir el mensaje social de la Iglesia que implica la condena de la violencia y el rechazo de «ideologías que se inspiran en visiones reductivas del hombre y de su destino trascendente». Rechazó, según el espíritu de Puebla, las dos versiones, capitalista y marxista del materialismo, un millón de personas le habían aclamado en la pequeña República, oasis de paz en medio de las convulsiones centroamericanas.

El 4 de marzo con plena conciencia de lo que le esperaba Juan Pablo II llego al aeropuerto Sandino de Managua donde la Junta de Gobierno había permitido a muy pocas personas que vinieran a recibirle, ya empezaba desde el primer momento la vil manipulación sandinista del viaje papal. Daniel Ortega, coordinador de la Junta, espetó al Papa, que lo aguanto con los brazos cruzados, una arenga revolucionaria insufrible llamándole *eminentísimo señor* e incluso *eminentísimo hermano*. Al saludar a los miembros de la Junta el Papa hizo un gesto de admonición al sacerdote Ernesto Cardenal que se había arrodillado ante Juan Pablo II, la TV sandinista lo interpretó luego, con singular desfachatez como «una bendición especial». En su respuesta, el Papa endosó la actuación de monseñor Obando, echó de menos a «los millares y millares de nicaragüenses que no han podido acudir como hubieran deseado».

Desde el aeropuerto el Papa fue llevado en helicóptero a la ciudad de León, donde el autentico pueblo de Nicaragua desbordó las previsiones de la Junta sandinista y mostró ante el Papa su verdadera faz, fue un inmenso triunfo popular. «No tenéis necesidad —dijo el Papa— de ideologías ajenas a vuestra condición cristiana para amar y defender al hombre». Añadió que el hombre no es reducible a mero instrumento de producción ni agente del poder político y social.

El acto más significativo de toda la visita papal se celebro la tarde del mismo día 4 de marzo en la plaza 19 de Julio, de Managua, un escenario preparado ridículamente por la Junta Sandinista para instrumentar la visita del Papa. Al día siguiente se iba a celebrar allí mismo el entierro de 19 jóvenes sandinistas muertos por la guerrilla, y la Junta se empeñó en que el Papa rezara una oración por ellos, a lo que se negó Juan Pablo II, contra quien, entonces, los sandinistas prodigaron todas las irreverencias y vejaciones que puedan imaginarse. «Nunca se había visto una manipulación más descarada y demagógica que la que, de la misa celebrada por Juan Pablo II, realizo la Junta Sandinista», dice la excelente enviada especial del diario *Ya*, de la Conferencia Episcopal española. *Ya* trató —con excepciones— esta visita papal a Nicaragua con deliberada confusión y con claro encubrimiento de las atrocidades sandinistas que espantaron a todo el mundo civilizado. Daniel Ortega había dicho que «cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo, sus mismas creencias les impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consciente». Y trató de instrumentar el viaje del Papa como un apoyo a la revolución sandinista, entreverando su arenga con datos sobre las agresiones norte americanas a la nación. Llego a afirmar: «Las pisadas de las botas intervencionistas retumban amenazantes en la Casa Blanca y en el Pentágono».

La plaza de Managua se lleno de sandinistas preparados especialmente para el acto, que acallaron a los pequeños grupos de devotos del Papa con gritos de «Queremos la paz, queremos la paz» a la menor manifestación de entusiasmo. En el estrado no se había colocado cruz alguna, por lo que el Papa enseñó a la multitud la cruz de su báculo. El Papa gritó: «La Iglesia quiere también la paz» y dijo su misa en presencia de los jerarcas sandinistas que la siguieron en actitud abiertamente irrespetuosa y hasta grosera. El Papa, en su homilía, exaltó la unidad de la Iglesia, rechazo los compromisos ideológicos inaceptables y los compromisos temporales y concepciones de la Iglesia que suplantan la verdadera. Se enfrentó abiertamente a los promotores de la Iglesia Popular. «Cuando el cristiano prefiere cualquier otra doctrina o ideología a la enseñanza de los apóstoles y de la Iglesia, cuando se hace de esas doctrinas el criterio de nuestra vocación, cuando se intenta reinterpretar según categorías la catequesis, la enseñanza religiosa, la predicación, cuando se instalan magisterios paralelos, se impide a la Iglesia el ejercicio de su misión de sacramento de unidad para todos los hombres. Y aún más, ningún cristiano y menos aún cualquier persona con titulo especial de consagración en la Iglesia, puede hacerse responsable de romper esa unidad, actuando al margen o contra la voluntad de los obispos». Repudió de forma expresa a la Iglesia Popular, heroicamente, en presencia de todos sus promotores que azuzaban a las turbas contra sus palabras de paz «Alerta contra los absurdos y peligros de que al lado, por no decir en contra, de la Iglesia construida en torno al obispo haya otra Iglesia concebida solo como carismática y no institucional, nueva y no tradicional, alternativa y, como se preconiza, popular».

Pero los locutores sandinistas no comentaban estas admoniciones del Papa: interferían los micrófonos, exaltaban la presencia de las madres de los héroes sandinistas cuya muerte se conmemoraba, y repetían como robots: «Entre cristianismo y revo-

lución no hay contradicción». En su comentario global a la jornada, la desvergüenza sandinista resumió: «El pueblo ha sabido transformar la misa del campo en un acto político». El Papa, que volvió a Costa Rica para pasar la noche, recibió el desagravio de los costarricenses por el inconcebible comportamiento de los sandinistas. «El momento en que cayeron las caretas —resume a su vez el cardenal López Trujillo— fue la visita del Papa. A pesar de haber señalado el riesgo de ruptura de la unidad que entrañaba la Iglesia Popular en carta de agosto de 1982, el sucesor de Pedro tuvo que sufrir en carne propia la furia e insensatez de la contestación en la celebración eucarística de la Plaza de Managua. No es el caso de evocar detalles de esta profanación que resuena como frenética bofetada al Papa y a la Eucaristía. La Iglesia popular, cuya cabeza de *iceberg* asomó en Nicaragua, ha invocado siempre, con razón, su origen ideológico en una de las corrientes de la teología de la liberación. Es una convergencia, en perspectiva política, de liberacionismo y de los cristianos por el socialismo. Basta con seguir la literatura filosandinista, y con rastrear la huella de los peregrinos a Nicaragua, para concluir cómo el experimento no se ha limitado a tímidas etapas o a inseguros balbuceos (López Trujillo, *Sillar*, p. 34, para este comentario final; reportajes del diario *Ya*, 3-9 de marzo para los detalles —a veces encubiertos por la cobardía del diario— de la visita del Papa a Centroamérica).

De nube y de fuego

El arzobispo de Panamá, al día siguiente, y ante un millón de personas, desagravió al Papa por la torpe agresión sandinista, y empleó para ello duras palabras, como irreverencia y profanación. «No os dejéis arrastrar por la tentación de la violencia, de la guerrilla armada o de la lucha egoísta de clases», dijo el Papa después a cincuenta mil campesinos, a quienes no ofreció, según dijo, soluciones técnicas o materiales, pero sí morales y religio-

sas; toda la fuerza de la Iglesia estaba con ellos, y toda propiedad privada se grava con una hipoteca social. En la noche del domingo 6 el Papa había llegado a Guatemala, donde el Gobierno militar —que le recibió fríamente— se había negado, con vileza, a perdonar la vida de unos presos políticos pese al requerimiento formal del Papa. Pero al revés que en Nicaragua, el Gobierno militar dejó en plena libertad al pueblo para que recibiese y festejase al Papa, y el pueblo, como en Costa Rica y Panamá, se volcó. El presidente Ríos Montt, miembro de la secta del Verbo, se permitió aleccionar al Papa con una sarta de citas bíblicas, y el pueblo se encargó de desmentir a las manipulaciones, tan estúpidas como las de Nicaragua, de la Televisión oficial, que justificaba las ejecuciones políticas, pero al menos no agredió al Pontífice con la saña de los sandinistas. Con el mismo valor que en Nicaragua, el Papa condenó en Guatemala la injusticia social y sus apoyos políticos. Durante su visita a El Salvador consiguió milagrosamente sobreponer su mensaje de paz a los encrespamientos de la guerra civil.

En su etapa hondureña, el 8 de marzo, el Papa vio como un presidente centroamericano, al fin, se arrodillaba ante él. Venía de defender los derechos y las culturas de los indios en el altiplano guatemalteco, donde se refirió a la obra de los grandes evangelizadores españoles y recalcó la diferencia entre evangelización y subversión, para condenar, en Guatemala capital, de nuevo al magisterio paralelo. En Honduras el Papa consagró a la Virgen los pueblos de Centroamérica, y advirtió a los catequistas sobre los peligros de la Iglesia Popular.

En su columna del diario *Ya*, el 11 de marzo, sobre los hechos en caliente, el autor de este libro comento el viaje del Papa a Centroamérica. No puede ahora por menos de reproducir aquellas impresiones vivas.

DE NUBE Y DE FUEGO

«Iba delante de ellos de día en columna de nube, para guiarlos en su camino, y de noche en columna de fuego, para alumbrarlos y que pudiesen así marchar lo mismo de día que de noche. La columna de nube no se apartaba del pueblo de día ni de noche la de fuego».

¿Seremos capaces de aceptar *entero* el viaje del Papa a Centroamérica, el fuego y la nube, las dos caras, sin aprovechar cobardemente solo nuestra mitad? Centroamérica, el infierno verde, sucede hoy a Indochina —capturada ya por el mundo marxista— y al Oriente Medio —en tregua explosiva— como escenario principal para la confrontación de los dos bloques estratégicos: el imperio soviético, que pretende afianzar en el istmo su cabeza de puente, desde la base cubana, para envolver a México en su crisis mortal y descender sobre América del Sur, el imperio americano, hundido hasta el corazón en la injusticia histórica y en la explotación colonial y antihumana. El Papa lo sabía todo, y quiso ir heroicamente en misión espiritual y humana, en nombre de Cristo, a su vía crucis.

A bordo del *Dante* —nombre muy adecuado para viajar al infierno y a la esperanza— voló sobre España amenazada por los amigos de la muerte y clamó desde lo alto en defensa de nuestros valores familiares acosados. En el oasis de Costa Rica reunió a los sesenta y seis obispos de la región y les explicó su objetivo, la unidad de la Iglesia contra el cisma político que allí la amaga, el alcance pastoral, no técnico ni político, de la misión episcopal, la implicación social de la condición cristiana, la prohibición a los eclesiásticos de practicar la violencia y el marxismo, la condena simultanea del materialismo, sea capitalista o colectivista. Rechazó ante las monjas la instrumentalización del Evangelio, y pidió a los jóvenes que rompiesen las cadenas del hombre.

La manipulación y la grosería marxista le acechaban en Nicaragua. Ni en el corazón de África o los rebordes del subdesarrollo asiático se había atrevido líder alguno a perpetrar ante medio mundo los excesos ridículos del coordinador sandinista, Daniel Ortega, que pretendía identificar cristianismo y revolución. Le quitaron hasta el crucifijo, alzó el Papa la cruz de su báculo. Le increpaban, ahogaban sus palabras, abucheaban su condena tajante de la Iglesia marxista, que llaman *popular*. El Papa atravesó la maraña tramposa que hubiera avergonzado al mismísimo Goebbels, regañó al sacerdote ministro de Cultura, el ex fascista Cardenal (hermosamente arrodillado ante él), y clamó en la libertad de León, tenía que ser en León: «No necesitáis ideologías ajenas» al defender la educación cristiana integral en vísperas de una dura ley marxista de educación.

Habló de la vida ante otro millón de personas, con el canal de Panamá al fondo, casi a la misma hora en que otro millón se reunía sobre sus huellas, en Madrid, para conjurar a la muerte. «Sí a la vida desde su concepción». Dijo a cincuenta mil campesinos: «No os dejéis arrastrar a la guerrilla, ni a la lucha de clases». Pero declaró inmediatamente que toda propiedad privada se grava con una hipoteca social. El fuego y la nube.

Llego esa misma noche a San Salvador, rompió el programa y se fue derecho a la catedral, donde los oligarcas, apoyados en el otro imperialismo, asesinaron antaño a monseñor Romero mientras consagraba. El maravilloso pueblo salvadoreño le guardó tregua de Dios. Pidió el Papa, ante otro millón de hombres, mujeres y niños, tierra para todos, prohibió a los sacerdotes mutilar el Evangelio y les delimitó su misión: «No sois dirigentes sociales ni políticos». Le anocheció el domingo en Guatemala, donde

un Presidente cavernario y renegado, semejante al protagonista del *Planeta de los simios* y caricatura trágica de todos los excesos del capitalismo reaccionario y colonial, había preparado la visita papal con seis asesinatos rituales en su condición proclamada ante el propio Papa, de «enviado de Dios». El Departamento de Estado, cuya política guatemalteca es la más aberrante en la historia de las relaciones internacionales, acababa de infiltrar ochocientos «misioneros» vudús, ilusionistas y ocultistas en la antigua diócesis del padre Las Casas. Nunca me ha parecido más colosal la figura del Papa que en esta terrible estación de su vía crucis centroamericana. Eludió el contraataque personal, que hubiera enviado a Ríos Montt a lo alto del árbol del que nunca debió descender. Clamó por el derecho a la vida y la libertad ante millón y medio de cautivos del mal. Defendió, a la sombra del obispo de Chiapas, la vida y la fe de los indios del altiplano, víctimas de un genocidio sádico, preventivo.

Todo estaba ya dicho y consumado. El Papa consagró toda América Central a la Virgen de Suyapa, en Tegucigalpa. Saltó por Belice a su despedida en Haití, donde evocó la fe sembrada por España, el fruto de los siglos, y desgarró su grito final de milagrosa impotencia «No os he podido aportar soluciones concretas». Pero había vivificado y consagrado, se empezará a ver pronto, todas las raíces.

El fuego y la nube. En España —estaba junto al Papa monseñor Martínez Somalo que detectó, sin duda, las huellas y los vacíos de España—, el señor Miret Magdalena decía no se qué, el señor García Márquez subrayaba, como portavoz y agente de un solo bloque, la «estricta cortesía» (*sic*) del Gobierno de Nicaragua, y un editorial retorcido, pro soviético y especialmente hipócrita de *El País* explica-

ba «La confusión del viaje papal». Váyanse ustedes a otra galaxia, señores

CONTIGO, NICARAGUA

La consecuencia más importante de la vista del Papa a Nicaragua y a toda Centroamérica fue, como estudiaremos en la siguiente parte de este libro, el cambio de la estrategia del Vaticano frente al liberacionismo, el comienzo de la Era de la Restauración en la historia posconciliar de la Iglesia católica. Pero entre 1983 y 1985, cuando termina de momento el radio de investigación de este libro, Nicaragua ha seguido siendo noticia en los medios de comunicación mundial, y se ha convertido en un peón de suma importancia en la estrategia mundial. Vamos a recordar por qué.

El hecho capital de la Revolución sandinista ha sido, por una parte, la toma de control del poder por los marxista leninistas del sandinismo, mientras expulsaban, poco a poco, pero implacablemente, a las fuerzas democráticas que habían luchado contra Somoza, coartaban a la Iglesia católica en beneficio de la Iglesia Popular, títere y satélite, y transformaban a Nicaragua en una cabeza de puente centroamericana con una potencia militar desbordante y relativamente formidable que ha llegado a inquietar seriamente a los Estados Unidos. Ya el 27 de abril de 1983, antes de cumplirse los dos meses del viaje del Papa a Centroamérica, el presidente Reagan suministraba oficialmente los datos siguientes ante una sesión conjunta del Congreso de los Estados Unidos sobre Centroamérica.

«Los vecinos de Nicaragua saben que las promesas de paz, no alianza y no intervención, no han sido cumplidas. Se han construido unas 36 nuevas bases militares, había solamente 13 durante los años de Somoza. El nuevo Ejército de Nicaragua cuenta con 25 000 hombres apoyados por una milicia de 50 000. Éste es

el mayor Ejercito de la América Central, complementado por 2000 asesores militares y de segundad cubanos. Esta equipado con las armas más modernas, decenas de tanques de fabricación soviética, 800 camiones del bloque soviético, "Howitzers" soviéticos de 152 mm, 100 cañones antitanques, además de aviones y helicópteros. Hay además miles de asesores civiles de Cuba, la Unión Soviética, Alemania Oriental, Libia y la OLP. Y somos atacados porque tenemos 55 adiestradores militares en El Salvador» («Boletin Informativo USIS», 28 de abril de 1983).

Más de un año después, las cosas habían empeorado. La Secretaría de Estado y la de Defensa de los Estados Unidos emitían un informe conjunto con el titulo «El incremento militar en Nicaragua y la subversión centroamericana», en el que la cifra de tanques y vehículos blindados ascendía ya a 240, se citaban misiles tierra-aire y lanzacohetes múltiples de 122 mm, el Ejército subía a 48 800 hombres, y el adiestramiento comprende a un total de 100 000, rápidamente movilizables. Los asesores militares y de seguridad cubanos suben a 3000, y hay un total de 9000 cubanos en Nicaragua, otras organizaciones tienen también colaboradores en esa nación, como la OLP, los Montoneros, los Tupamaros y la ETA. Las consecuencias estratégicas de este enorme incremento militar en un país de exportación revolucionaria las valoraremos en la parte x de este libro, dedicada a los problemas estratégicos.

Varios informes de primera magnitud, además de los citados, permiten formarse una idea clara de la situación real de Nicaragua en 1985 después de la farsa de las elecciones generales de 1984, jaleadas como una prueba democrática por la Prensa pro soviética en todo el mundo (por ejemplo el diario *El País* en España) y sancionadas por la presencia de varios observadores de la izquierda mundial y algunos papanatas como un diputado español del PDP, el señor Gallent, incapaz de advertir la trampa sandinista en que había caído por su ridículo afán de imagen

progresista en España. Los medios nicaragüenses del exilio democrático hicieron llegar al autor de este libro un informe, hasta hoy inédito, sobre la farsa electoral sandinista que transcribimos a continuación.

> «Con las elecciones del 4 de noviembre, el Frente Sandinista cumplió su doble objetivo de dar por finalizada una etapa de su 'proceso' revolucionario y de atenuar las presiones del exterior. Fue la "última concesión al imperialismo", según el comandante Borge. Sin embargo, para los demócratas de todo el mundo, la consulta electoral de Nicaragua fue más bien la última oportunidad de encarrilar la paz y el progreso en Centroamérica, a menos que aquellos que pueden influir en los comandantes les demuestren que no han sido engañados con ese montaje y que el Frente debe realizar autenticas concesiones democráticas, si de verdad quiere evitar un baño de sangre en el Istmo.
>
> No se pueden olvidar las promesas hechas en febrero del 84 a un representante del Gobierno español y miembro destacado del PSOE, ni despreciar las nueve peticiones o puntos de la Coordinadora Democrática (CDN), que por otra parte estaban en línea con el Acta para la Paz y la Cooperación en Centroamérica del Grupo Contadora, ni rechazar el acuerdo de no presentarse a las elecciones adoptada por la Convención del Partido Liberal Independiente ni lanzar las "turbas' contra líderes y concentraciones de los partidos de la oposición, ni intimidar a la población para que voten, ni manipular datos y, después de todo esto, pretender que se acepte que las "elecciones" del 4 de noviembre fueron justas, libres y honestas.
>
> No es extraño, por tanto, que líderes de la talla de Carlos Andrés Pérez, Mario Soares, Alberto Monje, etc, y organizaciones como la Internacional Demócrata Cristiana y

la Internacional Liberal hayan censurado este proceso electoral.

A continuación se citan algunos de los aspectos que rodearon a las elecciones montadas por los sandinistas y que contribuyeron a desacreditar todo el proceso.

1. *Inscripción de ciudadanos*

— Juntas Receptoras de Votos (J. R. V.) Según el artículo 19 de la Ley Electoral de 26-III-1984, entre otras funciones, las J. R. V. podían:

— Calificar la inscripción de los electores y ordenar la inscripción,

— garantizar el ejercicio del sufragio

— recibir los votos.

— Según esa misma Ley Electoral (articulo 21) cada partido político tenía el derecho de nombrar un fiscal y su respectivo suplente ante cada J. R. V. Pues bien, los sandinistas no permitieron que ningún partido inscrito tuviera vigilantes en el momento de la inscripción de los ciudadanos. En palabras del presidente del PLI, Virgilio Godoy, «las J. R. V. tenían unas estructuras antidemocráticas».

— Se dieron varias cifras del total de J. R. V.

— En Nicaragua no existe Documento Nacional de Identidad ni otra identificación análoga, por lo que bastaban dos testigos para identificar al ciudadano.

— Después de la inscripción se entregaba la llamada «Libreta Cívica».

— El organismo empresarial COSEP denunció numerosas irregularidades tanto en la numeración

como en la distribución por legiones de dichas «Libretas»

— A la vista de lo anterior se desprenden las amplias posibilidades de manipulación en el numero de inscritos.

— Los sandinistas dieron varias cifras de inscritos. La considerada definitiva asciende a 1551 597, en tanto que dan como población total de Nicaragua la cifra de 3000 000. Es decir que, según estos datos, el porcentaje es superior al 50%, lo cual es imposible, puesto que el Instituto Nicaragüense de Estadística señala que la población inferior a 16 años, edad límite para votar, es del 52%, con lo que, como máximo, se podía haber inscrito un 48% de la población.

— Además hay que considerar que en Nicaragua no se ha hecho un Censo demográfico desde hace aproximadamente 10 años, por lo que la cifra de población de tres millones resulta de aplicar el índice de crecimiento anual de la población. Pero ello no tiene en cuenta ni los muertos de la guerra civil del 79, que según el FSLN ascienden a 50 000, ni los emigrados y refugiados nicaragüenses que en la actualidad superan ampliamente los 300 000. Es decir, que la población, con estas correcciones, quedaría en menos de 2700 000 habitantes, por lo que el número de inscritos de 1551 597 resulta una barbaridad.

2. *Inscripción de partidos*

Tal como se ha dicho anteriormente, la Coordinadora (CDN), que agrupaba a los partidos Social Demócrata, Social Cristiano, Liberal Constitucionalista y Con-

servador de Nicaragua, no inscribieron a su candidato Arturo Cruz, por considerar que las «elecciones» no contaban con las debidas condiciones de libertad y democracia.

Tanto los partidos inscritos, como los no inscritos, hicieron una serie de peticiones que giraban fundamentalmente sobre la libertad de Prensa y movilización y levantamiento del Estado de Emergencia que no fueron atendidas por el FSLN. Solamente se consiguió que la censura, durante unas pocas semanas, permitiera noticias políticas relacionadas con las elecciones. Sin embargo, fue censurado totalmente el primer ataque que las «turbas» sandinistas realizaron en Chinandega el 5 de agosto a la concentración de la Coordinadora.

Excepto el Partido Liberal Independiente y el Partido Conservador Demócrata, considerado en su totalidad y no solamente la rama que se presentó a las elecciones, los demás partidos tienen una dimensión muy pequeña. El Movimiento de Acción Popular Marxista-Leninista (MAP-ML), por ejemplo, no pudo presentar más que 65 candidatos, en lugar de los 180 necesarios, y el Partido Comunista (no reconocido por la Unión Soviética) tuvo que recurrir a miembros de organizaciones sandinistas para completar su terna de candidatos a la Asamblea.

3. *Presiones electorales*

— Las «turbas» entraban en los recintos donde estaban instaladas las J. R. V. durante la inscripción.

— Las «turbas» atacaron a candidatos y seguidores, tal como se vio incluso por televisión.

— Se recurrió a varios procedimientos ilegales para evitar una abstención que hubiera impedido

presentar, al FSLN, una «masiva participación como un apoyo a su política».

Para ello,

— se retiró la «libreta cívica» o cédula electoral, y en lugar de destruirla al instante se entregó al Ministerio del Interior, que de esta manera puede incluso controlar uno a uno a los que votaron,

— se encuadró más gente en las organizaciones militares y paramilitares sandinistas, que ascienden a alrededor de 250 000 hombres,

— se atemorizó a las gentes sobre la posibilidad de perder su cartilla de racionamiento y otros castigos.

Las presiones sobre los partidos inscritos se centraron en el Partido Liberal Independiente y la fracción del Partido Conservador inscrita, ya que los restantes eran partidos marxistas o de extrema izquierda. En este sentido, no se acepto la decisión de la Convención del PLI de no presentarse a las elecciones y se enviaron las turbas a la Convención del Partido Conservador Demócrata para impedir la votación que se presumía seria a favor de la retirada electoral.

4. *Datos de la votación*

Dado el exiguo tamaño de los rivales electorales del FSLN y la retirada del PLI, no hubo prácticamente interventores, excepto los sandinistas, en los comicios generales nicaragüenses.

Los informes sobre la votación, repartidos por el Consejo Supremo Electoral, registran una serie de rectificaciones y ambigüedades que conviene destacar:

— Tanto en el informe parcial preliminar como en el final y en el definitivo, se recogen 3510 J. R. V. (mesas electorales) reportadas (enviaron datos), pero al parecer funcionaron 3892 o bien 3876 ¿Qué paso con las restantes 382 mesas? Por lo menos hasta el 22 de noviembre, es decir 18 días después de las «elecciones», el Consejo Supremo Electoral no había dado ninguna explicación sobre dicha anomalía.

Por otra parte, en el informe final se habla de 1181 500 votos depositados, para 3510 mesas (J. R. V.) reportadas, pero en el definitivo, publicado por *Barricada* el 22 de noviembre, se cifran en 1170 142 para el mismo número de mesas.

En resumen, demasiadas anomalías como para admitir que las «elecciones» del 4 de noviembre pueden legitimar un régimen que llegó al poder por las armas en 1979 y con unas promesas que no ha cumplido.

UN GRUPO DE NICARAGÜENSES»

Las afirmaciones de este informe están documentadas, sin excepción aunque no incluimos el *dossier* en este libro por la debida brevedad. El jesuita Emilio del Río transcribe en *El Norte de Castilla, 23* de abril de 1985, el testimonio de un jesuita nicaragüense y demócrata, que debe comunicarse aquí.

NICARAGUA HOY UNA DICTADURA MARXISTA, DESDE DENTRO

Emilio del Rio

Tengo que dejar hoy aquí la palabra a un testigo de nuestro tiempo: «Él estar en el fondo del barril —comienza—, hace que el miedo y el pudor se pierdan, que a estas cotas hemos llegado en Nicaragua. Estamos en un deterioro económico, social y político. La censura es férrea y bru-

tal. Tus amigos del diario *La Prensa* lo saben y lo sienten en carne propia y viva. Aquí vivimos como en el libro de Orwell *1984* y padecemos el "doble pensar", la paz es la guerra, la alegría es la tortura, la verdad es la mentira, la abundancia es la escasez. En Nicaragua se ha hecho una revolución para instaurar una dictadura. A estos nueve comandantes "por correspondencia" les interesa el poder, el bienestar del pueblo no les interesa. Juegan con ese bienestar, pero nunca ha estado el pueblo nicaragüense tan mal alimentado, transportado, curado y asistido. Tenemos racionado el azúcar, los granos básicos, la carne es "ave de paraíso". Lo único que abunda en Nicaragua es el "no hay".

»Hoy en Nicaragua no se vive, se muere. No se respira, se ahoga uno. No se ríe, se llora. No se avanza, se retrocede. Aquí no hay ya viento largo, ni estrellas fijas, ni mar bella. La empresa mixta no existe. Es el partido omnipotente, que a la vez es Patria, Estado, Ejército. Nicaragua es un país alineado en la órbita soviético-cubana. Imitamos y calcamos. La fuerza militar es apabullante en un país de dos millones y medio de habitantes. Poseemos el doble de fuerzas militares que México. Las cosechas de café y algodón se caen. No hay brazos porque están en el Ejército sandinista. Los supermercados se han convertido en pulperías (tiendas), no hay papel ni para envolver caramelos. El córdoba se está cotizando a 620 por dólar. El Gobierno mantiene la ficción de un cambio a 28 X 1, y también a 50 X 1. Pero es pura utopía Los pasajes en avión hay que pagarlos en dólares, un viaje a España cuesta 975, es decir, 604 500 córdobas (ida y vuelta).

»Quieren cortarnos todo lo que sea salida, y nunca ha habido mayor éxodo. El servicio militar "patriótico" ha sido un detonante, el éxodo de jóvenes comprendidos entre

los 17 y los 22 años es "una oscura desbandada". No entran "en caja", no hay censo, a los jóvenes se les caza. Ésa es la palabra, como aquellas levas del siglo XIX. Hoy se les apea de los buses, se llega la Policía a la entrada de los cines y de las discotecas. Y se continua "llamando" incluso a jóvenes de 25 a 30 años. La estampida para fuera ha sido inmensa, y los que van al Ejercito dejan colegios de Secundaria y el bachillerato a medio terminar. Los grandes colegios, el Centroamérica, Pedagógico, Calasanz, son mixtos, los últimos cursos los llenan ellas.

«Estamos en plena guerra civil entre nicaragüenses como consecuencia de la torpeza, fiereza y mala fe del FSLN. Tenían el 19 de julio, no ellos, sino todo el pueblo nicaragüense, todas las carambolas en la mesa de billar. Todas ellas se han esfumado. Los nueve comandantes se han quitado la máscara, han implantado una dictadura marxista leninista. Se imponen por el terror, se imponen formando *élites* de oportunistas a sueldo, de curas "progresistas" que trasladan frases divinas a su talante y opciones, de internacionalistas que llegan con gastos pagados. Tenemos a los ETA de exportación, a búlgaros, checos, alemanes orientales, libros del Gadaffi ese, cubanos a montones camuflados de "médicos" y "maestros", y españolitos y españolitas "cooperantes". Llegan (¿cuantos de ellos?) con sueldos de 800 dólares mensuales, pagados en moneda dura por el Estado español, antes España. Y estos tipejos sandinistas tienen la cara de llamar mercenarios a quienes se les enfrentan, a los que no piensan como ellos. Tuvimos unas elecciones de farsa y trampa. Les salió el tiro por la culata, porque ganó la "abstención". El día de las votaciones Nicaragua parecía el Viernes Santo. Se queja, en fin, de algunos "clérigos" y "clérigas" que confunden "esto" con el 'Reino de Dios'».

Tengo delante documentos diversos, que en el fondo tratan de la misma situación, el comunicado de la Conferencia Episcopal Nicaragüense, el informe de la Comisión Permanente de los Derechos Humanos de Nicaragua, una carta de alguien que vive en Managua —alguien de su familia está en un alto cargo oficial, no político—, no hace mucho que una persona que había conseguido permiso para salir (y volver) me estuvo hablando media hora por teléfono. Pues bien, para hacerse cargo de cuanto ellos dicen, basta leer lo que acaba de hacerme llegar por correo no ordinario, este otro corresponsal.

Otro religioso escribe desde Nicaragua, pocas semanas después, y directamente al autor de este libro, una dramática carta donde se muestra la intervención de los jesuitas liberacionistas en los asuntos de aquella nación.

«Vieras la tienda del supermercado "Diplomatic" adonde se tiene que entrar con tarjeta verde, ser de la nomenklatura, y pagar en dólares. Vieras como viajan los NN (*Nuestros*) a cualquier parte del mundo, ¡los NN de la *élite* sandinista! Cómo organiza Jerez esas peregrinaciones de obispos USA o ingleses para que vean el "circo" pasando primero por el Ministerio de Asuntos Exteriores, del Interior, y aterrizar dialogando con la "oposición" y la Conferencia episcopal. Todo en 48 horas. Y se van como vinieron.

«Vieras la cuenta en dólares que tiene Álvaro Arguello en Panamá para alimentar teletipos y agencias de noticias pro Gobierno en su Instituto Histórico Centroamericano que ya tiene personalidad jurídica. Vieras como la UCA —nuestra UCA— es una dependencia más del sistema educativo del régimen y los jesuitas que en ella trabajan son asalariados del Gobierno revolucionario. Vieras donde quedó la cacareada autonomía de los Estatutos de la UCA.

Vieras que ursulina era Pallais en sus relaciones del Gobierno de entonces, comparado con los nuestros hoy Hernández Pico, Jerez, Miguel Ángel Ruiz hace poco Amando López, Marquetti, Álvaro Arguello, Iñaki Zubizarreta, etc., toda esa plana mayor del mayor grupo de poder y de presión que ha tenido la Provincia de Centroamérica. Vieras a lo que ha quedado reducido el Provincial que vino "del frío", señalado a dedo por Dezza para poner remedio. ¡Vieras en qué ha quedado! Y no acabarías de ver.

«Como dice Valentín Menéndez (es ese Provincial), "son los que están en la línea encabezados por Ellacuría y Sobrino (mejor Ion Txobrino)". El resto, vamos ocupando sitios en el "Triangulo de las Bermudas": ni contamos, ni nos cuentan.

»De lo de Fernando Cardenal sabrás todo, pero quizá no sepas que sigue viviendo en la residencia de Bosques (o tres Marías), y que al parecer es "*donado* de la Compañía de Jesús" (esa residencia pequeña en la calle Bosques de Altamira es una Casa de la Compañía). Lo que se escribió con motivo de la salida de Fernando merece otra carta.

»Y luego te hablaría de Pablo Antonio (Cuadra), a quien unas gallináceas de corral quieren opacar, pero no pueden llegarse hasta el águila y el caballero. Como contrapartida verás a José Coronel (Urtecho) rodando por las cuestas de las zalemas, reverencias, recopilando flatulencias del sistema, negándose a si mismo y a todo lo que fue, porque se ha encastillado en el carro de los vencedores y lo van a presentar al Premio de Literatura "Príncipe de Asturias". Resulta grotesco, abufonado y pendón.

«Bueno, hago punto o mejor hago calderón. Que todo eso ha salido, después de tanto tiempo. Queda más, mucho más, mientras releo. Con un abrazo. Y apunto que no

tengo miedo a morabitos ni santones de la "progresía jesuítica centroamericana", porque no soy de "esa Compañía".

»Con amistad y cariño»

La UCA a que se refiere el jesuita autor de esta carta es la Universidad Centroamericana, regida por los jesuitas. León Pallais es un jesuita que tenía buenas relaciones con el Gobierno de Somoza, y que actualmente vive en los Estados Unidos. Jerez es un jesuita liberacionista, jefe de fila de los prosandinistas de la Orden en Nicaragua.

Pocas semanas después de la visita del Papa, el dominico español Timoteo Merino fue expulsado por los sandinistas por negarse a la introducción de la ideología marxista-sandinista en su parroquia *(El Alcázar*, Madrid, 25 de mayo de 1983). El obispo auxiliar de Managua, monseñor Bosco Vivas, escribió en *La Prensa* un duro alegato que venturosamente escapó a la censura sandinista «La teología de la liberación está ofreciendo en bandeja América latina al marxismo» *(Liberación*, Madrid, 18-XII-1984). El *dossier Nicaragua* n.° 3 (Bruselas 30 de mayo de 1985) cita con detalle un impresionante catalogo de la represión sandinista, la lista incluye 243 casos —algunos de asesinatos colectivos— perfectamente identificados en cuanto a tiempo y lugar, pero el informe estima que los asesinatos totales superan la cifra de 3000 de 1979 a 1985, aunque el documentado periodista Jean François Revel, con fuentes del interior de Nicaragua, facilita una cifra mucho mayor: 8655 presos políticos eliminados por los sandinistas solo entre julio de 1979 y el 31 de diciembre de 1982 *(Le Point*, 12–I-1984, p. 29). Los lectores de la Piensa española han podido valorar personalmente los serenos informes sobre Nicaragua de Mano Vargas Llosa en *ABC* de Madrid (abril-mayo de 1985) con interesantes referencias a la Iglesia Popular donde se da una nueva cifra, de fuentes sandinistas sobre la división del clero nicaragüense, cien con los sandinistas, trescientos con

el cardenal Obando. Y el de Francisco de Andrés en el mismo diario, enero de 1985 sobre «Un modelo político-clerical para Nicaragua». Otro desengañado de la «democracia» sandinista, el ex miembro de la Junta Arturo Cruz, habla sobre «La verdad de la ofensiva de paz sandinista» en *ABC* el 11 de abril de 1985. En cambio, el historiador norteamericano de izquierdas, Gabriel Jackson, presunto experto en la República y la guerra civil españolas, justifica la moderación de los sandinistas situándose totalmente fuera del contexto estratégico, en el diario de Madrid *El País* el 4 de julio de 1985, precisamente en el día de la tiesta nacional de su patria.

El 24 de mayo de 1985, *ABC* de Madrid publicaba una entrevista de «Europa Press» con el nuevo cardenal de Managua, monseñor Obando y Bravo. El gesto del Papa equivale a un endoso trascendental al arzobispo de Managua, quien tras enfrentarse a la dictadura somocista se opone ahora, en medio de la persecución, a la dictadura sandinista. Ante afirmaciones muy curiosas, como la que transmite el periodista socialista Martínez Reverte en un artículo sandinista publicado en *El País*, de Madrid, el 13 de enero de 1985, en el que alguien afirma que la Iglesia Popular es «una invención de monseñor López Trujillo», el pésimamente informado periodista del PSOE se atreve a decir que «ni Sobrino, ni Boff ni Gutiérrez tienen nada de marxistas» (*ibíd.*, p. 9). Las declaraciones de monseñor Obando suenan con toda claridad orientadora.

«Si, creo que existe lo que se llama Iglesia Popular aunque me parece que después de la venida del Santo Padre en marzo de 1983, los simpatizantes de ese movimiento han dicho que aquí, en Nicaragua, no hay Iglesia Popular y que el Papa, según afirman, combatió contra fantasmas en este país. Yo estaba leyendo recientemente las actas de una reflexión teológica que se efectuó, según creo, en 1980, en Nicaragua. A esta reflexión asistieron representantes de Nicaragua, Guatemala, Brasil, Perú, Méxi-

co Chile y España. En las actas finales de esa reunión se menciona treinta y dos veces el termino *Iglesia Popular* e incluso se ofrecen consideraciones sobre cuál debe ser la posición de la Iglesia Popular nicaragüense frente a la Iglesia jerárquica, o frente a los americanos. Efectivamente, yo creo que si existe una llamada Iglesia Popular en Nicaragua, que es una Iglesia que ha hecho su opción por el marxismo. Algunos de sus defensores piensan que se puede hacer un análisis de la realidad social y política a través del análisis marxista, pero prescindiendo de la ideología. Personalmente dudo que eso sea posible, ya que el marxismo tiene como uno de sus fundamentos el odio de clases. Cualquiera habrá podido constatar que existe en Nicaragua lo que se llama Iglesia Popular, pero que no tiene seguidores a nivel de las bases populares, aunque a nivel publicitario tiene una gran resonancia». Así hablaba don Miguel, el hombre que hizo su entrada pastoral montado en un burro, como Cristo, y que es, además, un titán de la Iglesia católica en América, un admirable luchador por la libertad y la fe.

TRES VIÑETAS NICARAGÜENSES

Completaremos este análisis sobre Nicaragua con tres viñetas —de ellas dos jesuíticas, después del testimonio de dos miembros de la misma Orden y de signo ignaciano— que van acostumbrando al lector a la necesidad metodológica sentida vivamente por el autor durante todo el transcurso de esta investigación, la necesidad de tratar al fin de la obra detenidamente, la crisis de la Compañía de Jesús en relación con el liberacionismo. La última, a cargo del original canciller nicaragüense y sacerdote de la congregación de Maryknoll, Miguel d'Escoto, es una especie de traca final para esta parte, tan semejante a unos fuegos artificiales, de nuestra obra.

El padre Cristóbal Sarrias es un elegante jesuita que vive y opera en Madrid, dotado de notable ambición personal y afán publicitario, que ejerce como portavoz de otro jesuita relevante, el padre Ignacio Iglesias, promotor del liberacionismo desde su importante y manipulado puesto de Provincial de España, manipula su puesto porque lo presenta como una especie de jurisdicción sobre los demás provinciales cuando no es más que un coordinador de obras comunes. Según parece, el autor cuando era en 1980 ministro de Cultura, tuvo entre sus funcionarios, no recuerda con qué motivo, y supone que con carácter eventual, al padre Sarrias, del que por cierto quiso prescindir algún alto cargo de la Casa aunque el ministro, por atención a su ministerio y a su Orden, optó por mantenerle en su cometido. Luego, con motivo de la aparición, en Semana Santa de 1985, de los artículos «La teología de la liberación desenmascarada», en el diario *ABC* en los que el autor anticipaba algunas ideas de este libro, el padre Sarrias publicó en toda la Prensa española una nota en que trataba, con escaso éxito, de descalificar al autor, quien comprendió a destiempo algunos efectos secundarios de la generosidad. Se ha dedicado el padre Sarrias, presunto experto en novelística, a publicar en el diario de la Conferencia episcopal unos tenaces y discutibles comentarios a determinadas obras de creación, con dudoso criterio literario y estético y mucho más dudoso criterio apostólico, es habitual admirador, por ejemplo, del prolífico y blasfemo escritor Francisco Umbral, a quien considera, pese a que sus producciones equivalen a la antología del disparate, como la revelación de nuestro tiempo. Pero el autor de este libro se llevó una agradable sorpresa cuando al adquirir en Brasil la colección de la revista liberacionista *Puebla* pudo ver en el n.° 19 (setiembre de 1982, página 270 y siguientes) un encendido elogio del padre Cristóbal Sarrias al excéntrico y rebelde poeta nicaragüense Ernesto Cardenal, ministro de Cultura, antiguo admirador del fascismo español, director luego de la comu-

nidad idílica de Solentiname, y amigo de promover la estrategia liberacionista en las Américas revestido de un camisón con una enorme mariposa bordada. «Decir Ernesto Cardenal —comenta el padre Sarrias, hondo—, es decir poesía contemplativa, y también compromiso con los destinos (ilusiones, nostalgias, frustraciones) de su pueblo, de Nicaragua». El Papa reprendió públicamente en Managua a Ernesto Cardenal, pero el padre Sarrias cree que «lo que ha existido siempre detrás de sus actitudes y de sus palabras es el Evangelio». Luego traza una biografía incensada de Cardenal, en la que omite toda referencia fascista, y comenta después el último alarde del poeta-ministro, *Tocar el cielo*, del que resalta esta genial estrofa.

la infinita noche negra de las estrellas,
con nuestra Tierra es el cielo,
es el Reino de los Cielos

como si se tratase de un san Juan de la Cruz siglo XX. U otro verso de calidad homérica

¡Qué bella está esta mañana la montaña!

Luego compara a Cardenal con san Francisco, con esta prueba evidente.

Toda la ecología gemía

Opina el padre Sarrias que el padre Cardenal, y no los presos políticos del Gobierno del que forma parte el padre Cardenal, es «prisionero de si mismo y de su propia libertad», y mezcla a monseñor Romero, el arzobispo Martín y manipulado por los jesuitas de Centroamérica, con los mártires de la *otra* Compañía de Jesús en Inglaterra. *Puebla* tomó esta perla de exégesis político-literaria del artículo que el padre Sarrias publicó en la revista española y pro liberacionista *Pueblos del Tercer Mundo*, dirigida en Madrid por el sacerdote progresista Manuel de Unciti, otro de los grandes encubridores del liberacionismo en España. La actitud prosandinista del padre Sarrias no es excepcional dentro del

sector progresista y rebelde de los jesuitas españoles, que hoy controlan el aparato de la orden en España bajo la orientación del Provincial de España, padre Ignacio Iglesias, la revista oficiosa de la Compañía de Jesús *Razón y Fe*, publica en su número de enero de 1985 (pp. 58-74) dos artículos sandinistas. Uno debido a Juan Antonio Estrada, traza una historia prosandinista de la revolución nicaragüense, con apariencias criticas, que son aún más desorientadoras. Y por si la posición de la revista no hubiese quedado clara, el padre José Ricart, S.J., traza en su artículo «¡Ay Nicaragua, Nicaraguita!» un cántico a la revolución sandinista que se abre con una cita nostálgica del propio Sandino, y justifica las amañadas elecciones de 1984 con un argumento singular, tomado de Pérez Esquivel: «La democracia no se mide tanto por el número de votos como por el grado de protagonismo y participación del pueblo». Casi con las mismas palabras, esta es exactamente la idea de la democracia que comunicaba el general Franco después de sus *referenda* en 1947 y 1966.

La segunda viñeta nicaragüense que hemos anunciado se refiere al caso del jesuita Fernando Cardenal, ministro sandinista de Educación, a quien la autoridad eclesiástica competente —y el general de su Orden— mandó de forma expresa que abandonase su cargo de ministro, incompatible con su condición sacerdotal y su profesión religiosa. Cardenal se negó, permaneció en su puesto y, como hemos visto en un testimonio interior de la Compañía de Jesús en Nicaragua, siguió residiendo en una casa de los jesuitas rebeldes en condición de *donado*. Además vino a España en mayo de 1985, y tras «justificar» su desobediencia ridiculizó al Papa Juan Pablo II *(ABC*, 31-V-1985, p. 49). Pues bien, treinta y tres jesuitas españoles encabezados por Ignacio Armada Comyn, hermano liberacionista del general Alfonso Armada, habían publicado en *El País*, diario portavoz del liberacionismo en España, una desafiante carta de adhesión a Fernando Cardenal, en la que se solidarizaban con él y afirmaban que «no que-

remos desertar ni de la vocación ni de la revolución nicaragüense, presente en nosotros por medio de Fernando» y se quedaban tan frescos. Cardenal reconoció en Madrid que su presencia en el Gobierno, como la de los demás sacerdotes, servía «para dar legitimidad al Gobierno sandinista ante el pueblo», acusó a los obispos de Nicaragua de coincidir con Reagan y comprometió al nuevo general de los jesuitas, Kolvenbach, al revelar que le había felicitado por no pedir las dimisorias en la Compañía, aunque luego la Compañía se hubiera visto obligada a expulsarle. Fernando Cardenal, como ministro de Educación, tiene a su cargo el adoctrinamiento sandinista de la infancia y la juventud nicaragüense, y se ha enfrentado de forma grosera con el cardenal Miguel Obando y Bravo, como demostró en su citada conferencia de Madrid, y le reprocha Ernesto Rivas Solís en un duro y certero artículo, «La amenaza», que publicó en *Diario de las Américas* el 30 de mayo de 1985.

La tercera viñeta nicaragüense, con la que cerramos esta parte de nuestro libro, tiene también carácter oficial, y corre a cargo de otro sacerdote ministro el de Asuntos Exteriores, Miguel d'Escoto. Aunque el oficialismo cristiano marxista nicaragüense daría para muchas viñetas más, como las andanzas del famoso Uriel Molina, propagandista del sandinismo en Europa, que vive en la iglesia del Riguero, un santuario del sandinismo donde artistas italianos con la hoz y el martillo al cuello pintaron frescos de guerrilleros sandinistas.

Miguel d Escoto, hijo de un alto dignatario somocista, se había distinguido, antes de su conversión al sandinismo, por su propensión a enviar telegramas de adhesión inquebrantable a la familia del dictador, como reveló con telegramas y fechas Pedro Joaquín Chamorro en su conferencia de São Paulo a principios de julio de 1985. Como uno más de los gestos espectaculares y exhibicionistas de los que tan amigos son los liberadores de Occidente, emprendió en junio de 1985 un ayuno político de 25

días, que terminó a primeros de julio, y que contó con la presencia y cooperación de otro exhibicionista de la liberación, el obispo español de la diócesis brasileña de San Félix de Araguaia, Pedro Casaldaliga, y de un afanoso propagandista del liberacionismo en América, el premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel. D'Escoto, que aprovechaba la celebración de las misas liberacionistas para transmitir sus mensajes del ayuno, comunicó al terminarlo que pensaba volver a su cargo ministerial «sin descuidar la trinchera teológica» *(El País*, 8-VIII-1985) y definió su ayuno, con la clásica pedantería de los liberadores, como «una insurrección evangélica». Porque, como explico, «hay que seguir sembrando los campos, empuñando los fusiles y ocupando esta trinchera teológica como un frente de lucha permanente por la paz».

El obispo Casaldaliga, según informaba el 28-11 1980 *Noche Sandinista*, recibió el uniforme guerrillero traído de Nicaragua a su medida, y entró en una especie de éxtasis al ver la belicosa prenda. «Voy a tratar de agradecer —dijo, al borde de la episcopal blasfemia— este sacramento de liberación que acabo de recibir, con los hechos y si fuera preciso con la sangre» (*cfr. Covadonga*, 94 [junio de 1985], p. 2, donde se inserta una cómica foto del obispo con el uniforme). Casaldaliga es un excéntrico que publica en Brasil poemas episcopales pesadísimos y escritos con la técnica de Gabriel y Galán, que no queremos reproducir aquí por respeto a la condición episcopal que el respeta menos, pero que el lector morbosamente interesado puede repasar por ejemplo en *Puebla*, 16 (marzo de 1982) p. 72 y ss.

La presencia de Casaldaliga en Nicaragua por cuenta del Gobierno sandinista para acompañar en su ayuno a D'Escoto motivó una protesta del Episcopado nicaragüense, contra el que había proferido palabras impertinentes el obispo amazónico. «Ahora —dice *ABC* el 9 de agosto de 1985—, ante la protesta de los obispos nicaragüenses, la Conferencia Episcopal de Brasil les

ha dado la razón, reconociendo los derechos que tienen aquellos para decidir lo que es mejor en su propio país, sin que ningún obispo de otras naciones tenga que ir a decírselo. Declararon además que la actitud de Casaldaliga es un título personal». El órgano de propaganda del FSLN, *Barricada*, proclamó de forma triunfalista «From México to Brazil, support for D'Escoto». En *Wanderer*, el padre Enrique T. Rueda pidió, en cambio, para D'Escoto «el premio Nobel en comedia y pantomima».

Tres viñetas para describir, desde el esperpento, una situación increíble. La degradación de la llamada Iglesia Popular —mal llamada porque cada vez resulta menos Iglesia y menos popular— en Nicaragua es la contraprueba de hasta dónde pueden llegar los movimientos liberacionistas en campo libre. La Iglesia de Roma no podía permanecer impasible ante situación semejante. Lo veremos en la siguiente parte de nuestro libro. Lo estamos viendo en las calles de Madrid en el verano de 1985, cuando grandes carteles anuncian por todas partes una gran fiesta del PC prosoviético en Madrid, bajo el lema «Contigo, Nicaragua», para mediados de setiembre de 1985. Es el contexto exacto de la revolución sandinista hoy, y siempre.

NICARAGUA INAGOTABLE

Nicaragua es un puñal del bloque soviético clavado en el centro del Continente americano. Ejerce en el hemisferio occidental las funciones que desempeñaría, por ejemplo, una Rusia Blanca pro occidental apoyada por Europa e incrustada en el bloque soviético, como amenaza continua para las regiones próximas de la URSS Las iniciativas cubano-soviéticas realizadas desde Nicaragua, convertida en hogar del liberacionismo mundial, son continuas, y este libro habrá de ser puesto al día en sucesivas ediciones para mantener viva y actual la imagen cancerígena de Nicaragua revolucionaria. Las consideraciones que siguen se han

añadido al original, ya entregado para imprenta, y provienen de nueva documentación obtenida por el autor.

En primer lugar, los insultos de Blase Bonpane, un ex misionero de Maryknoll, al Papa Juan Pablo II con motivo de su visita a Centroamérica. Bonpane es un propagandista deslenguado que, como vemos en *Summer Mustang* (23 de julio de 1981), se había permitido ya decir en la Universidad Politécnica de California, en San Luis Obispo, que «Jesucristo es un comunista en América Central» y rechazó, ante un auditorio americano, la «teología del imperio». Dejó su Orden y se casó con una monja de la misma Orden. Enseñó en la famosa Universidad de California en Los Ángeles. Y dirigió al Papa la siguiente filípica.

«Está claro que usted fue completamente mal informado y aislado de los verdaderos problemas del área. El mal asesoramiento lo separó del pueblo de Dios y de los acontecimientos históricos. La historia no olvidará su ataque a una de las figuras literarias más prominentes de América Latina, al ministro de Cultura de Nicaragua, al virtuoso poeta y sacerdote y un modelo de lealtad a los principios cristianos. Usted cometió un error al proceder de esta forma nada cristiana. Sinceramente, yo creo que Su Santidad está cegado por el veneno del sistema capitalista ateo».

Hablamos, en otras partes de este libro, de sacerdotes expulsados por los sandinistas, pese a que tienen sacerdotes en el Gobierno. El diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung* publicó el 20 de setiembre de 1984 el testimonio del padre salesiano Mario Fiandri, con otros nueve sacerdotes fieles a la Jerarquía, expulsado por represalia del Gobierno contra monseñor Obando. Los diez ocupaban puestos clave en la vida pastoral de la diócesis del cardenal. El salesiano expulsado evalúa en menos del cinco por ciento los efectivos de la Iglesia Popular en Nicaragua.

La organización «New Exodus», con centro en Miami, Florida, es una benemérita institución que acoge a refugiados de Nicaragua. En carta de agosto de 1985, la organización acusa a los jesuitas de Nicaragua de ejercitar su prepotencia y su abundancia de medios al servicio del marxismo. «New Exodus» cita centenares de casos de jóvenes nicaragüenses que han sido encarcelados, deportados y hasta fusilados por negarse en conciencia a tomar las armas en las milicias marxistas del sandinismo. Muchos clientes de «New Exodus» son jóvenes de 17 a 25 años que han experimentado en carne viva la política sectaria del jesuita Fernando Cardenal, líder de las juventudes nicaragüenses y luego ministro de «educación». Desde su otra oficina en Washington, «New Exodus» envía a todo el mundo llamamientos acuciantes en favor de estos refugiados desprovistos de todo, que huyen del terror sandinista.

A mediados de octubre de 1985 el Gobierno sandinista de Nicaragua suspendió las garantías democráticas y acusó a la Iglesia católica y a la oposición democrática de conspirar con los Estados Unidos. Simultáneamente la URSS anunciaba planes de invasión norteamericanos contra Nicaragua (*cfr. El País*, 17 de octubre de 1985, p. 2). A los pocos días, *El País*, en una de sus clásicas concesiones a la línea pro soviética, publicaba el editorial «La Iglesia en Nicaragua», que lleva el sello del jesuita pro liberacionista José María Martín Patino, en el que se sintoniza plenamente con la «democracia» sandinista, justo cuando acaba de cancelar toda sombra de garantía «democrática» con términos serviles que coinciden plenamente con la propaganda soviética. «La obsesión antimarxista de una parte de la Jerarquía eclesiástica —dice el editorial— la empuja hacia los dominios de la burguesía conservadora y del imperialismo americano, pero no tiene eco en las capas populares y en el numeroso campesinado de la nación, ganado ya para el sandinismo por la campaña de alfabetización». Y remata «Una vez más, el duro enfrentamiento

con el marxismo por parte de una comunidad católica reduce su capacidad de penetración social, refuerza su imagen de poder reaccionario y le hace victima de su propio espejismo. El enemigo principal de la religión, como se ha demostrado en otros países latinos de Europa y América, no es el ateísmo militante, sino los procesos que se reúnen en torno a una promesa ideológica de cambio social. La Iglesia institucional de Nicaragua se encuentra, pues, en una tesitura difícil. Con la dialéctica actual, la revolución de los pobres se le puede escapar fácilmente de las manos».

Novena parte

LA CONTRAOFENSIVA DEL VATICANO 1983-1985

LAS «OBSERVACIONES» DE 1983 A GUSTAVO GUTIÉRREZ

El impacto del viaje de marzo de 1983 a Centroamérica sobre el propio Papa, sobre todo la profanación oficial de los sandinistas —con tres sacerdotes católicos en su Gobierno— contra la Eucaristía y contra la persona y la representación del Papa fue muy profundo, e impulsó a la Santa Sede a un cambio de estrategia cuyo peso principal recayó en la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y su prefecto, el gran teólogo alemán, antiguo arzobispo de Múnich y hombre de confianza del Papa, cardenal Joseph Ratzinger. Las admoniciones de Juan Pablo II en Puebla y en Brasil no habían sido suficientes para frenar ni menos para reconvertir la audacia de los liberacionistas. El Papa comprobó en su peligroso viaje a Centroamérica que prácticamente toda la Jerarquía del Continente estaba con él, y respaldaba al admirable ejemplo del Episcopado nicaragüense. La información del Vaticano, que siempre ha sido excelente y muy profesional, hacía llegar al Papa noticias y análisis cada vez más alarmantes sobre los progresos del liberacionismo en América, la proliferación de centros logísticos de apoyo en Norteamérica y en Europa y el previsible salto a otros Continentes del Tercer Mundo, que será la siguiente fase del movimiento subversivo en la Iglesia católica al servicio de la estrategia marxista, como veremos en la parte siguiente de este estudio. Y entonces el Papa dio orden de actuar a gran escala, de forma muy inteligente y selectiva, mediante recusaciones bien documentadas y concretas

que se refiriesen a los principales portavoces del movimiento liberacionista y a la dimensión marxista de la teología de la liberación, expresamente. Las reacciones de los liberacionistas fueron estruendosas y, en algún caso, delirantes, pusieron el grito en el cielo de sus utopías, al ver la firme posición del Vaticano, con pleno respaldo del Papa, sobre sus montajes.

En la tercera parte de este libro recogíamos ya los puntos principales de unas «Observaciones sobre la "Teología de la Liberación" de Gustavo Gutiérrez», reproducidas en España sin fecha por la revista claretiana y liberadora *Misión Abierta*, 1 (1985), p. 33 y ss., que fueron comunicadas al teólogo, padre de la TL, por medio del Episcopado de su nación, Perú, según parece a principios del año 1983; luego pueden considerarse como un antecedente de la contraofensiva vaticana que se emprendió después del viaje del Papa a Centroamérica. El texto es tan importante, y tan escasamente difundido en España, que merece la pena reproducirlo aquí íntegramente:

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

OBSERVACIONES SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

Ante la situación de pobreza y opresión en que viven millones de latinoamericanos, la Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación del hombre, de ayudar a que nazca esta liberación; pero tiene también el deber de proclamar la liberación en su sentido integral, profundo, como lo anunció y la realizó Jesús. Para salvaguardar la originalidad y el aporte específico de la liberación cristiana, es necesario evitar reduccionismos y ambigüedades (*cfr.* Juan Pablo II, «Discurso inaugural de Puebla»). A la luz de este principio, ofrecemos a continuación algunas observaciones sobre la teología de la liberación, tal como ha sido ex-

puesta por uno de sus principales exponentes, Gustavo Gutiérrez. Lo ha hecho principalmente en dos libros, titulados, respectivamente: *Teología de la liberación y Fuerza histórica de los pobres*. No obstante la distancia cronológica entre uno y el otro, ambos tienen una notable coherencia interna y ofrecen una teología de la liberación con orientación bien determinada.

1. Una atención prioritaria al escándalo de la miseria en las masas de América Latina, y la acepción no crítica de la interpretación marxista de esta situación, explican la seducción y la profunda ambigüedad que caracterizan esta teología de Gustavo Gutiérrez.

2. Bajo el pretexto de su carácter «científico», Gutiérrez admite la concepción marxista de la historia, historia conflictiva, estructurada por la lucha de clases y exigiendo el empeño al lado de los oprimidos en lucha por su liberación. Tal es el principio determinante de su pensamiento: de aquí parte para reinterpretar el mensaje cristiano.

3. Esto le conduce en primer lugar a una relectura selectiva de la Biblia: insiste en el tema de Yahvé Dios de los pobres como también en Mt. 25, sin respetar todas las dimensiones de la pobreza evangélica. Se procede a una amalgama entre el pobre de la Biblia y el explotado, víctima del sistema capitalista. Así se llega a justificar el empeño revolucionario en favor de los pobres.

4. La misma lectura selectiva pone en evidencia ciertos textos a los cuales se da un significado restrictivamente político. El Éxodo, evento político, adquiere un valor paradigmático: la liberación es una liberación política. El Magníficat se entiende en el mismo sentido. Del Génesis se recaba una exaltación prometéica del trabajo liberador

5. El autor, bajo pretexto de descartar todo «dualismo», propone una relación dialéctica entre la liberación-salvación y la liberación política, que vendría a ser de total a parcial. Aunque no lo admita, cae en un mesianismo temporal que reduce el crecimiento del Reino al progreso de la «justicia» en la sociedad (¿qué justicia?)

En ninguna parte, sin embargo, se definen los términos como historia o política. Por lo visto, se consideran evidentes a partir de la lectura marxista.

6 Igualmente, el pecado como alienación radical no es concebible más que a través de las alienaciones parciales, sociopolíticas. En consecuencia, luchar contra la injusticia, por medio de la lucha de clases, es luchar contra el pecado. De hecho, se trata solo del «pecado social».

Sería de desear también alguna aclaración sobre lo que se entiende por una sociedad justa.

7 La influencia del marxismo se nota también en la misma concepción de la Verdad y sobre la noción de teología.

A la ortodoxia sustituye la ortopraxis, porque no hay verdad más que en la praxis, es decir por y en el empeño revolucionario. De aquí derivan una serie de posiciones.

> — La luz que nos ilumina es la de la experiencia adquirida en la lucha liberadora Esta experiencia es encuentro con el Señor, está marcada por la presencia del Espíritu Santo. Esta concepción compromete la trascendencia de la Revelación y su valor normativo, lo mismo que el carácter especifico de la fe teologal.
>
> — Una formula como *Dios se hace historia* conduce, dentro de esta perspectiva, al relativismo. La teología, enraizada en la experiencia histórica, tiene por oficio releer de nuevo, en cada periodo, la Bi-

blia y de reformular la doctrina. De esta manera se pone también en cuestión la unidad de sentido de la Palabra de Dios y la realidad de la Tradición.

— Si Dios se hace historia es el hombre quien, por la lucha y el trabajo, hace la historia. Hay que resaltar el pelagianismo implicado en semejante concepción.

— La teoría marxista de la praxis agrava las cosas. Como toda ideología, la teología refleja los intereses de clase. Y de esta manera, la teología de la liberación es una teología de clase, que se opone a la «teología dominante», la cual confisca el Evangelio en provecho de los ricos de este mundo. El teólogo es «el intelectual orgánico» del «bloque histórico» del Proletariado (formulas tomadas de Gramsci).

— La experiencia de la cual se habla aquí parece suministrar por si sola los criterios de la verdad. No se tiene en cuenta para nada la función normativa del Magisterio, y particularmente del Concilio Vaticano II.

8 El Reino se edifica a través de las luchas de liberación. La eclesiología hay que entenderla en tal sentido, lo mismo que la necesidad de poder cambiar la Iglesia sus «estructuras».

— La Iglesia se concibe como un *puro signo* de unidad y de amor que debe ser conquistado a través de la lucha. La lucha de clases es el camino que conduce a la fraternidad (referencias a Girardi y a «el universo concreto» de Hegel).

— Esto pone en cuestión la *reconciliación* ya realizada por el Sacrificio redentor de Cristo y el hecho

de que la salvación ha sido *ya dada* por Jesucristo. La trascendencia de gracia del misterio de la Iglesia no se conoce. Se preconiza una Iglesia de partido. De aquí que no haya más que *una historia*, la salvación (la liberación) *la futura*, su concepción es escatológica.

— Mientras se realiza, la lucha de clases está en la Iglesia. A los eclesiásticos comprometidos con el poder se opone la Iglesia de los Pobres, la Iglesia de la base, que es el auténtico Pueblo de Dios. Esta concepción pone en entredicho, como consecuencia lógica, la existencia misma de la jerarquía, lo mismo que su legitimidad.

— La Iglesia de los pobres se realizaría ya en las comunidades de base empeñadas en las luchas de liberación. Estas luchas de clase no se describen en ninguna parte. Esta sorprendente discreción debería despertar la atención de los legítimos pastores.

— Lo mismo hay que decir acerca de las alusiones a la Eucaristía como celebración y anuncio de la liberación. ¿Se llega a respetar la verdadera naturaleza del sacramento? Aquí hay motivo para sentirse gravemente preocupados.

9 El autor, que tanto habla de los pobres, en ninguna parte examina las Bienaventuranzas en su integridad. Le falta una reflexión teológica sobre la violencia. La lucha de clases se presenta como un hecho, una necesidad de los cristianos, por consiguiente son invitados a entrar en la lucha, sin que se ponga en duda la legitimidad de una lucha inspirada por el proyecto marxista.

10 Como meta, se tiende a hacer del cristianismo un factor movilizador al servicio de la revolución Esta teolo-

gía puede *pervertir*, por su recurso al marxismo, una inspiración evangélica el sentido de los pobres y de sus esperanzas.

Nótese que la *perversión* teológica de la TL se produce precisamente, según Roma, «por su recurso al marxismo».

En la misma revista española, y también sin fecha, Gustavo Gutiérrez dedica un montón de páginas a rebatir las *Observaciones*, con muy es caso éxito, esas páginas son un modelo de garrulería intrascendente, como ya anticipamos, con perífrasis continuas que recuerdan mucho más la técnica del charlatán de feria que la respuesta dialogante de un teólogo serio, por eso renunciamos a resumirlas aquí. A fines de setiembre de 1984 la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe llamó a capítulo, en Roma, a la Asamblea de los Obispos del Perú, para tratar el problema de Gutiérrez, la fuente española que comunica la noticia, *El País* (24 de setiembre de 1984, p. 27), es la que facilita (en una crónica madrileña de Francesc Valls) la fecha de marzo de 1983 para la solicitud de respuesta al documento *Observaciones*, comunicado a los obispos del Perú muy poco antes, por lo que parece que el documento se envío más o menos a la vez que el viaje del Papa a Centroamérica. En la Conferencia Episcopal de Perú figuran, según datos peruanos recogidos por el autor de este libro en São Paulo en julio de 1985, algo más de cincuenta prelados, de los cuales solamente ocho pueden considerarse pro liberacionistas, pero el cardenal primado de Lima, monseñor Landázuri, es un hombre débil, muy coaccionado por esa corta minoría, y además carece por completo de la penetrante inteligencia y del vigor apostólico del cardenal López Trujillo. El caso es que los obispos peruanos no lograron ponerse de acuerdo para dar esa respuesta, pese a la insistencia del nuncio Taghaferri, y Roma hubo de convocarlos *ad limina* para lograrla.

Se puso entonces en marcha el sistema liberacionista de comunicación internacional, apoyado en la red de Prensa de estra-

tegia izquierdista y pro liberacionista y se empezaron a denunciar presiones y procesos del Vaticano contra los obispos del Perú y contra Gutiérrez, 44 obispos del Perú se reunieron varias veces con el cardenal Ratzinger en Roma cuando ya se había publicado la famosa Instrucción de agosto. La información de *El País* el 4 de octubre de 1984, (p. 25) incide en las mismas excusas que el frente liberacionista estaba ya prodigando sobre el documento del Vaticano, que los rechazos nada tenían que ver con la autentica TL ni con la doctrina de Gutiérrez. Pero si de la reunión romana de los obispos del Perú no salió más que un comunicado anodino y tardío, si que se advierte, desde entonces, una moderación mucho mayor por parte de Gustavo Gutiérrez, que se presenta como un teólogo moderado e incluso asume posiciones de corte tradicional y disimula las tesis evidentemente marxistas de sus obras clásicas. Estas fueron las razones de la extraordinaria moderación de Gutiérrez en el IV Congreso de teología liberacionista celebrado en Madrid cuando los obispos del Perú rendían cuentas en Roma por las desviaciones marxistas del teólogo, ya citamos las intervenciones de Gutiérrez en ese Congreso de Madrid anteriormente Pero el hecho singular de que todo un pleno de una conferencia episcopal nacional fuese convocada a Roma para responder de las opiniones de un teólogo concreto demuestra el inmenso interés de la Santa Sede por encontrar vías de pronta solución al problema. Y precisamente en este contexto de graves tensiones entre el Episcopado peruano y la Santa Sede es cuando el gran promotor atlántico del liberacionismo, el padre Ignacio Iglesias S.J., Provincial de España, decide, insólitamente, aprovechar su condición de presidente de la Confederación Española de Religiosos (CONFER) para dirigir al cardenal Landázuri una carta que implicaba una dura crítica al Vaticano por su actitud con la teología de la liberación, especialmente en el Perú. No muchas veces en la historia de la Compañía de Jesús, de tan ejemplares servicios a la Santa Sede,

se ha visto que todo un Provincial de los jesuitas dirija públicamente una solapada, pero fehaciente, crítica a la Santa Sede en un momento crítico para la Iglesia. En este increíble documento, publicado en el boletín de la CONFER a fines de 1984, y firmado el 19 de octubre anterior, el padre Iglesias sorprendió la buena fe de las excelentes monjas que presiden la CONFER femenina y que seguramente no sabían qué vela llevaban en el entierro. La carta dice así:

CARTA DE LAS «CONFER» FEMENINA Y MASCULINA

Madrid, 19 de octubre de 1984

Emmo. Sr. JUAN LANDÁZURI

Cardenal-Arzobispo

LIMA

Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal:

Como muchos católicos, hemos seguido y continuaremos siguiendo con profundo interés, no exento de preocupación, y hasta con apasionamiento evangélico si se nos permite hablar así, las vicisitudes de la Iglesia latinoamericana, de esa Iglesia peruana en particular y de no pocos teólogos en relación con la así llamada teología de la liberación. El problema, en realidad, lo es de toda la Iglesia.

No estamos, como es obvio, ni en los secretos ni en muchos detalles de los diálogos que se vienen teniendo, sino apenas en los documentos oficiales emanados y en las referencias más cualificadas de los medios de comunicación. Nos resultaría pretencioso, por tanto, entrar en el fondo del problema, o de los muchos problemas implicados en este acontecimiento que convivimos como Iglesia.

Pero sí queremos, como miembros de la Comisión permanente de las CONFER masculina y femenina, llevar a V. E., y por su medio al Episcopado peruano, nuestro fraterno testimonio del bien que bastantes de los teólogos

hoy cuestionados nos han hecho a nosotros mismos personalmente y a muchos de nuestros hermanos y hermanas religiosos/as en España y españoles que sirven al Señor en esa Iglesia latinoamericana.

Nos han ayudado a volver más decididamente al Evangelio, a intentar hacerlo vida con mayor vehemencia, a desplazarnos más de verdad al lado de los pobres, a leer y analizar la historia concreta desde él —otros soportes de análisis consideramos que no pertenecen a la esencia de la mejor teología de estos hombres ni son utilizados por ellos sin más—, nos han abierto los ojos a muchas realidades ante las que, como seguidores de Jesús, no podemos permanecer indiferentes, a hacer más humilde nuestro seguimiento. La imagen de Jesús, Dios y hombre, se nos ha enriquecido y esencializado en aspectos que la teología y la espiritualidad en que fuimos formados muchos/as de nosotros/as no supo o no pudo desplegarnos con igual fuerza. La acción del Espíritu en la historia tiene sus «horas». Nuestra praxis, creemos, se va haciendo un poco menos farisaica y menos «segurista». Con todo, nos queda muchísimo.

Sin duda que en el fenómeno teología de la liberación ha habido exageraciones, como en toda arriesgada exploración humana, y esta, de explorarse la Iglesia a si misma y su misterio (el de Cristo en ella) es de las más arriesgadas. Y sin duda hemos podido extraer de esta teología conclusiones que van más allá de su verdadero soporte teológico. No parece que haya de considerarse fenómeno muy distinto del de otras teologías vividas en el pasado inmediato. Y nos parece no encontrar en la historia de la Iglesia momentos de verdadero crecimiento sin riesgos ni errores semejantes.

Pero ello no obsta para que consideremos la teología de la liberación en su conjunto como una gran gracia para la Iglesia y para el mundo, para que sintamos la necesidad de decirlo y para que humildemente esperemos que la fuerza del «mismo y único Espíritu», que envío a los iniciadores de esta reflexión teológica sobre el Reino de Dios hoy, mueva ahora a quienes tienen la responsabilidad de un profundo discernimiento para «no extinguir el Espíritu» (1 Tesal., 5, 19-20).

Sentimos que en estos deseos, que transformamos en oración, resuenan los de muchos y muchas hermanos y hermanas nuestras, que dan lo mejor de sus vidas por la causa de Jesús en esas Iglesias hermanas, ayudados e iluminados por teólogos a quienes hoy se exige públicamente por la Iglesia, dar cuenta de su fe.

Agradecemos a V. E. haya tenido a bien leer estas líneas dictadas por una fraterna «pasión» por la vida y el vigor evangélicos de esa Iglesia y de las Iglesias hermanas de Latinoamérica.

De V. E. affmos. en el Señor, Ignacio Iglesias S.J., presidente CONFER masculina, María Jesús Apesteguía, presidente CONFER femenina, Alfredo Mª Pérez Oliver S. M. F., secretario general CONFER m., A. González Campo, secretaria general CONFER f.

EL DOCUMENTO RATZINGER

Durante todo el año 1984 se venían rumoreando y filtrando noticias y anticipos sobre un documento que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe tenía el propósito de publicar acerca de la teología de la liberación. El malestar, la preocupación, la impotencia rebelde del frente liberacionista subían de punto, porque algunos de sus portavoces conocían de cerca la

profundidad y el alcance teológico del insigne Prefecto de la Congregación. Por fin, con expreso respaldo del Papa, el documento, firmado el 6 de agosto de 1984, y publicado nada más comenzar el mes de setiembre, apareció como un torrente de luz especialmente cegadora para quienes viendo no quisieron verla. Es uno de los documentos de la Santa Sede más importantes en todos los tiempos; citamos por la edición oficial del Vaticano, porque la versión publicada por la Editorial PPC de Madrid, dirigida por los jesuitas, tiene la originalidad de añadir a la Instrucción unos *documentos complementarios*, aunque tiene el acierto de anteponerle un luminoso prólogo del profesor Lamberto de Echeverría. Los documentos son una presentación de monseñor Quarracino, presidente de la CELAM, un tanto perfunctoria; el famoso texto del cardenal Ratzinger en la revista italiana *30 Giorni*, que se ofreció como un anticipo del documento de agosto, y una carta del teólogo jesuita Rahner, escrita oportuna y sospechosamente quince días antes de su muerte —con todos los indicios y rumores de una manipulación—, donde alguien hizo firmar al pobre anciano, en carta al cardenal Landázuri, que «la teología de la liberación que Gustavo Gutiérrez representa es del todo ortodoxa», opinión que contrasta con las tesis del propio Rahner (que ya hemos expuesto, referido a un libro-síntesis de sus ideas), y en cambio coincide muy curiosamente con el contenido de la carta del Provincial jesuita de España, Ignacio Iglesias, al mismo destinatario, el cardenal peruano. Todo hace pensar que los jesuitas de PPC, conectados con los de *Vida Nueva*, quisieron desvirtuar, con esta carta, seguramente manipulada y apócrifa, indigna de la elevación y del estilo habitual del padre Rahner, la contraofensiva de Ratzinger alentada por el Papa. La alusión de la presente carta de Rahner a la carta del padre Arrupe sobre el marxismo es totalmente contradictoria con la exculpación de Gutiérrez. Aunque todo este asunto no pasa de ser un significativa anécdota. Vayamos al documento principal, el do-

cumento Ratzinger de agosto de 1984, del que *Cuadernos BAC*, en su número 80, dio también una puntual y no manipulada transcripción.

La *Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»* entrevera en su texto una interesante doctrina positiva sobre la liberación cristiana, lo que ha sido interpretado por algunos liberacionistas como endoso parcial a los «aspectos positivos» de la TL, erróneamente. «La liberación es, ante todo —dice— y principalmente, liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia» (Instrucción, ed. Tip. Vaticana, página 3). La Sagrada Congregación no quiere agotar aquí el tema de la libertad cristiana y de la liberación; lo hará en un documento posterior. El fin de la Instrucción es de tipo crítico: «La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación, que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista». Ratzinger avisa que la Instrucción no debe servir de aliento a quienes se atrincheran en actividades reaccionarias, sino que se dirige a demostrar que las desviaciones marxistas de la TL «conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres».

Dentro de los aspectos positivos, no de la TL, sino de la liberación cristiana, la Instrucción describe «la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación… que constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio» (Instrucción, p. 5); se trata de percibir la dignidad del hombre, «ultrajada y despreciada por las múltiples opresiones culturales, políticas, raciales, sociales y económicas» (*ibíd.*) «El escándalo de irritantes

desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres, o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional» (*ibíd.*, p. 6). Pero «con frecuencia la aspiración a la justicia se encuentra acaparada por ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la misma» (*ibíd.*, p. 7). «Así, en consonancia con esta aspiración, ha nacido el movimiento teológico y pastoral conocido con el nombre de *teología de la liberación*, en primer lugar en los países de América Latina, marcados por la herencia religiosa y cultural del cristianismo, y luego en otras regiones del Tercer Mundo, como también en ciertos ambientes de los países industrializados» (Instrucción, p. 8). La Instrucción acepta el nombre, bajo el que se designa «en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión» (*ibíd.*) De esta teología surgen varias interpretaciones, con fronteras confusas. «Tomada en sí misma, la expresión *teología de la liberación* es una expresión plenamente válida» (*ibíd.*) Pero no se puede comprender más que «a la luz de la especificidad del mensaje de la revelación, auténticamente interpretado por el magisterio de la Iglesia».

Describe la Instrucción los fundamentos bíblicos de la teología de la liberación, especialmente la narración del Éxodo. Pero «esta liberación está ordenada a la fundación del pueblo de Dios y el culto a la Alianza..., por esto la liberación del Éxodo no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política» (Instrucción, página 9 y ss.) En este contexto, «la angustia no se identifica pura y simplemente con una condición social de miseria o con la de quien sufre la opresión política».

«Ya anunciado el Antiguo Testamento —prosigue la Instrucción—, el mandamiento del amor fraterno extendido a todos los hombres constituye la regla suprema de la vida social. No hay

discriminaciones que puedan oponerse al reconocimiento de todo hombre como el prójimo» (*ibíd.*, p. 11). Y «la primera liberación, a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado» (*ibíd.*, p. 12). Por lo tanto:

—«No se puede restringir el campo del pecado… a lo que se denomina "pecado social"».

—«No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las estructuras económicas, sociales o políticas malas, como si todos los males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras».

—«La raíz del mal reside en las personas libres y responsables que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo».

La Instrucción está minando, como comprende el lector, los mismos fundamentos marxistas del liberacionismo. Y rubrica su capítulo IV con esta certera crítica.

«Cuando se pone como primer imperativo la revolución radical de las relaciones sociales y se cuestiona, a partir de aquí, la búsqueda de la perfección personal, se entra en el camino de la negación del sentido de la persona y de su trascendencia, y se arruina la ética y su fundamento, que es el carácter absoluto de la distinción entre el bien y el mal. Por otra parte, siendo la caridad el principio de una autentica perfección, esta última no puede concebirse sin apertura a los otros y sin espíritu de servicio» (Instrucción, p. 13). El capítulo V de la Instrucción se dedica a la voz del Magisterio, tantas veces marginada o conculcada por los liberacionistas. Es un catalogo de actuaciones magisteriales, que se cierra con la intervención de Juan Pablo II en la Conferencia de Puebla.

El capítulo VI anuncia ya la crítica implacable a las desviaciones del liberacionismo. Recuerda la tentación evangélica descartada por Cristo: «No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». Y comenta: «Así, ante la

urgencia de compartir el pan, algunos se ven tentados de poner entre paréntesis y a dejar para mañana la evangelización». La siguiente frase es más acertada y directa: «Para otros, parece que la lucha necesaria por la justicia y la libertad humanas, entendidas en sentido económico y político, constituye lo esencial y el todo de la salvación. Para estos el Evangelio se reduce a un evangelio puramente terrestre» (*ibíd.*, p. 16). Acusa la Instrucción a la TL de silenciar la opción por los jóvenes, subrayada en Puebla junto a la opción por los pobres, propone utilizar el plural al hablar de las teologías de la liberación, por su divergencia, pero refiere el documento a «las producciones de la corriente de pensamiento que bajo el nombre de *teología de la liberación* proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la exigencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma» (*ibíd.*, p. 16 y ss.)

Los teólogos de la liberación y sus encubridores, entre quienes destacan algunos jesuitas españoles, se empeñaron inmediatamente en recalcar que esta Instrucción del Vaticano no se dirigía en realidad más que contra fantasmas, que ellos no se veían afectados por las descripciones de Roma, lo que equivale a acusar a Roma de vivir en la Luna. No es así. La Instrucción no concreta nombres, pero Roma, antes y después de ella, concretaba nombres, como los de Gutiérrez y Boff señaladamente. Para el lector de este libro queda perfectamente claro que la Instrucción se refiere a todos y cada uno de los teólogos de la liberación, cuyas opiniones hemos ido exponiendo dentro de sus contextos, opiniones que la Instrucción resume así para acabar el capítulo VI.

«Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de autentico el generoso compromiso inicial en

favor de los pobres» (*ibíd.*, pagina 17). Creemos que este párrafo del capítulo VI es la clave de toda la Instrucción. En él no se habla de corrientes, sino de una TL genérica.

El capítulo VII se dedica al análisis marxista, aceptado de forma acrítica por la TL. El análisis marxista está integrado indisolublemente en una estructura filosófico-ideológica de la que no se puede disociar para una aplicación independiente. «De tal modo, que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología» (*ibíd.*, p. 18). Es cierto que el marxismo se ha diversificado. Pero todas las corrientes marxistas, para serlo, deben aceptar lo esencial de la dogmática marxista, por ejemplo la lucha de clases.

«Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista. Ésta contiene, pues, errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas. Aún más, querer integrar en la teología un *análisis* cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, es encerrarse en ruinosas contradicciones» (Instrucción, p. 19).

Se dedica el capítulo VIII de la Instrucción a la subversión del sentido de la verdad y violencia. Se inicia con una descalificación global de las teologías libertadoras de inspiración marxista: «Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra a las *teologías de la liberación* a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre» (*ibíd.*, p. 21). Porque «el núcleo ideológico, *tomado del marxismo*, al cual hace referencia, ejerce la función de un principio determinante». Esta observación es crucial; el núcleo ideológico de las teologías de la liberación, tomadas en conjunto, es el marxismo. ¿Hará falta concretar más, como exigen, desde sus tapujos, los principales aludidos?

«La praxis, y la verdad que de ella deriva —dice el punto 5 del capítulo VIII—, son praxis y verdad partidarias, ya que la estructura fundamental de la historia está marcada por la lucha de clases. Hay, pues, una necesidad objetiva de entrar en la lucha de clases… La verdad es verdad de clase; no hay verdad sino en el combate de la clase revolucionaria».

Y por tanto, «la ley fundamental de la historia que es la ley de lucha de clases, implica que la sociedad está fundada sobre la violencia» (*ibíd.*, p. 222).

El capítulo IX expone la traducción «teológica» de este núcleo basado en el análisis y por tanto en la ideología del marxismo genérico. Entre sus traducciones está «la Eucaristía transformada en celebración del pueblo en lucha» (*ibíd.*, p. 23). Nueva descalificación de la TL: «Este sistema como tal es una perversión del mensaje cristiano tal como Dios le ha confiado a su Iglesia. Así, pues, este mensaje se encuentra cuestionad en su globalidad por las *teologías de la liberación*» (*ibíd.*, p. 23).

Continúa la descalificación global, no de una corriente concreta, sino de la TL en su conjunto de inspiración marxista: «Lo que estas *teologías de la liberación* han acogido como un principio, no es el *hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan, sino la *teoría* de la historia. Se saca la conclusión de que la lucha de clases entendida así —patente alusión a la tesis central de Boff— divide a la Iglesia, y que en función de ella hay que juzgar las realidades eclesiales. También se pretende —esta es otra tesis central de Girardi/Gutiérrez— que es mantener, con mala fe, una ilusión engañosa el afirmar que el amor, en su universalidad, puede vencer lo que constituye la ley estructural primera de la sociedad capitalista» (*ibíd.*, pagina 23).

Repudia la Instrucción estas tesis liberacionistas como reflejo de «un inmanentismo historicista». Y añade: «Por esto se tiende

a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación esta en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II» (*ibíd.*, p. 23).

«En consecuencia, la fe, la esperanza y la caridad reciben un nuevo contenido, en ellas son *fidelidad a la historia, confianza en el futuro, opción por los pobres*, que es como negarla en su realidad teologal. De esta nueva concepción se sigue inevitablemente una politización radical de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos Se trata más bien de la subordinación de toda afirmación de la fe o de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de la lucha de clases, motor de la historia» (Instrucción, p. 24). Critica la Instrucción, expresamente, la teoría de Girardi/Gutiérrez sobre la necesidad de combatir, ante todo, al enemigo de clase, con evidente reducción del amor evangélico universal, se reduce la Iglesia a Iglesia de los pobres, y las teologías de la liberación «conducen a una amalgama ruinosa entre el *pobre* de la Escritura y el *proletariado* de Marx. Por ello el sentido *cristiano* del pobre se pervierte y el combate por los derechos de los pobres se transforma en combate de clase en la perspectiva ideológica de la lucha de clases. La *Iglesia de los pobres* significa así una Iglesia de clase, que ha tomado conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria como etapa hacia la liberación y que celebra esa liberación en su liturgia» (*ibíd.*, pagina 25).

La Iglesia del pueblo, o Iglesia popular, tal como se entiende por las teologías de la liberación, pone en duda «la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia tal como la ha querido el Señor. Se renuncia a la jerarquía y el magisterio como representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir» (*ibíd.*, p 26). Rechaza la teoría de Castillo y Boff —aunque no

los nombra— sobre la elección espontanea de los ministros del culto, y se enfrenta con el conjunto del liberacionismo teológico en unos párrafos especialmente valientes ya al comenzar el capitulo x, «Una nueva hermenéutica».

«La concepción partidaria de la verdad que se manifiesta en la praxis revolucionaria de clase corrobora esta posición. Los teólogos que no comparten las tesis de la *teología de la liberación*, la jerarquía y sobre todo el magisterio romano, son así desacreditados *a priori*, como pertenecientes a la clase de los opresores. Su teología es una teología de clases: «Aquí aparece el carácter global y totalizante de la *teología de la liberación*. Ésta, en consecuencia, debe ser criticada, no en tal o cual de sus afirmaciones, sino a nivel del punto de vista de clase que adopta *a priori* y que funciona con ella como un principio hermenéutico determinante». El plural *teologías de la ITL* es, por tanto, solo cautelar, el movimiento TL es genérico.

«A causa de este presupuesto clasista se hace extremadamente difícil, por no decir imposible, obtener de algunos teólogos de la liberación un verdadero dialogo en el cual el interlocutor sea escuchado y sus argumentos sean discutidos objetivamente y con atención. Porque estos teólogos parten, más o menos conscientemente, del presupuesto de que el punto de vista de la clase oprimida y revolucionaria, que sería la suya, constituye el único punto de vista de la verdad. Los criterios teológicos de verdad se encuentran así relativizados y subordinados a los imperativos de la lucha de clases. En esta perspectiva se sustituye la *ortodoxia* como recta regla de fe, por la idea de *ortopraxis* como criterio de verdad».

«La nueva hermenéutica inscrita en las *teologías de la liberación* conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura». Critica la Instrucción esta politización reductiva de la Escritura, y muy especialmente, contra Sobrino, Segundo, Faus y

otros cristólogos de la liberación, «una interpretación exclusivamente política de la muerte de Cristo» (*ibíd.*, p. 29). La inversión de los símbolos se nota en la interpretación de la Escritura y en los Sacramentos, recuerde el lector la interpretación del padre Segundo en El Escorial sobre el bautismo de los ricos.

En las orientaciones finales —capitulo XI— se descarta que esta Instrucción pueda ser interpretada como favorable a los reaccionarios que pretenden perpetuar la miseria de los pueblos Se alude —lo que jamás hacen los liberacionistas— a la liberación de quienes gimen en cautiverio marxista. «Millones de nuestros contemporáneos aspiran legítimamente a recuperar las libertades fundamentales de las que han sido privados por regímenes totalitarios y ateos que se han apoderado del poder por caminos totalitarios y violentos, precisamente en nombre de la liberación del pueblo. No se puede ignorar esta vergüenza de nuestro tiempo, pretendiendo aportar la libertad se mantiene a naciones enteras en condiciones de esclavitud indignas del hombre». Pide a cristianos y teólogos que luchen por la liberación en comunión con la doctrina del Magisterio: «La lucha de clases como camino hacia la sociedad sin clases es un mito que impide las reformas y agrava la miseria y las injusticias». Y todo termina con la observación de que el Santo Padre, en una audiencia al prefecto de la Congregación pertinente, ha aprobado esta Instrucción y ha ordenado que se publique.

Hemos seguido con respeto y extractado con objetividad y plena atención a los contextos, esta importantísima Instrucción del Vaticano. Leída con ojos claros, se trata de un documento nítido, palmario, con una capacidad orientadora definitiva. Muchos católicos lo han visto así. Pero los liberacionistas, para quienes la Instrucción ha supuesto un golpe mortal, se han revuelto contra la Instrucción, contra el cardenal Ratzinger y contra la Santa Sede con una rabia apenas contenida que tiene todos los caracteres de un pataleo. Era de esperar, y esta actitud

de gallinero alborotado, a la que han cooperado abiertamente los sistemas pro marxistas de comunicación mundial, no ha impedido la aplicación posterior de medidas concretas, entre las que destaca el silenciamiento de Leonardo Boff, uno de los que proclamaba cínicamente que la Instrucción no iba con él. Pero vayamos por partes.

LAS REACCIONES POSITIVAS

Desde el punto de vista estratégico, la reacción más importante y positiva hacia el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe es el «Documento de los Andes», que por su importancia objetiva ya hemos transcrito íntegramente en otra parte de este libro, y que ha sido sistemáticamente silenciado por la Prensa proliberacionista y por los encubridores del liberacionismo en todo el mundo. El documento es una respuesta profunda a la Instrucción formulada desde el corazón del Continente-campo de batalla y tiene por ello un valor extraordinario. Algunos firmantes, con otros cardenales de Iberoamérica, ratificaron su apoyo a la Instrucción poco antes del Sínodo de 1985, como veremos.

Lógicamente, la reacción más alta es la del propio Papa, que durante el año posterior a la Instrucción se ha referido a ella varias veces de forma expresa y positiva. Por ejemplo, en su discurso a los cardenales y a la Curia de Roma, reunidos para el tradicional encuentro de fin de año, donde el liberacionismo y la Instrucción de Agosto constituyeron el tema central. El Papa defendió la Instrucción contra los ataques en tromba de que había sido objeto, y dijo que «defiende a los pobres frente a ilusorias y peligrosas propuestas ideológicas de liberación que, partiendo de dramáticas situaciones de miseria, harían de ellas y de estos padecimientos el pretexto para nuevas y a veces más graves opresiones». Declaró que la Congregación para la Doctrina de la

Fe se mueve por criterios de hondo respeto a las personas y pidió el mismo respeto para la Congregación *(ABC*, 22-XII-1984, p. 50).

En los meses de enero, febrero y marzo de 1985, para mantener viva la atención sobre tan importante problema, el arzobispo de Madrid-Alcalá, don Ángel Suquía y Goicoechea, publicó tres cartas sucesivas en comentario a la Instrucción de Agosto. En la primera carta destaca el arzobispo la importancia del documento de la Sagrada Congregación, y la conecta, con gran acierto, con el dictamen de la Comisión teológica internacional de 1977, que ya conocemos. Explica, de acuerdo con la Instrucción, cuál es la teología de la liberación válida. Da por cancelado el movimiento Cristianos por el Socialismo, que al autor de este libro no le parece tan difunto en España, porque se tropezó con él, expresa y reiteradamente, durante las anteriores elecciones al rectorado de la Universidad de Madrid, y en este libro ha dado cuenta del intento de revitalizarle en 1984, con motivo del encuentro de cristianos revolucionarios en Barcelona.

El arzobispo de Madrid desciende deliberadamente en sus tres cartas al estilo llano y popular que las haga comprensibles para el pueblo. En la segunda carta el arzobispo describe, pegado al terreno de la Instrucción y con un lenguaje muy popular y expresivo, las desviaciones de signo marxista en las teologías de la liberación: «Lo más grave —dice— sin embargo, no es, a mi juicio, el asumir elementos de la filosofía marxista, sino elaborar con ellos unas teologías, juzgar desde ellos y rechazar una interpretación de la revelación dada por el magisterio y proponer otra enteramente nueva de la Escritura, una concepción distinta de la Iglesia y de su estructura jerárquica y sacramental y un rechazo total de la Tradición de la Iglesia y de la teología tradicional». Explica al final la *garra* de los escritos liberacionistas, clave de su éxito en todo el mundo. Dedica el arzobispo la tercera carta al comentario de las orientaciones finales de la Instrucción, y

destaca el importante párrafo sobre la liberación de las naciones esclavizadas por el totalitarismo, que es uno de los momentos claves del documento Ratzinger.

Muy poco después de la publicación de estas Cartas el Papa Juan Pablo II creaba cardenal de la Iglesia al arzobispo Suquía, a la vez que al arzobispo de Managua monseñor Miguel Obando y Bravo. En el principal terminal, y en el principal centro logístico de la liberación —Managua, Madrid— Juan Pablo II tiene situados claramente, a dos Pastores que conocen su cometido, y que están plenamente identificados con la Santa Sede.

Las declaraciones de monseñor Sebastián

El 6 de setiembre de 1984 el obispo secretario de la Conferencia Episcopal Española, monseñor Fernando Sebastián Aguilar, concedía unas declaraciones a la revista *Ecclesia* que tienen un gran valor por lo inmediatamente que se produjeron ante el documento de Roma, publicado pocos días antes aunque fechado en agosto. Este prelado tiene una gran capacidad teórica aunque luego suele vacilar y resbalar en la práctica pastoral, por una obsesión de centrismo nostálgico que lo lleva a posiciones de silencio y letargo, e incluso de abandono de los católicos en momentos claves de la vida colectiva española, por ejemplo con su virtual neutralidad —muy favorable al Gobierno socialista— en el vital tema de la legislación restrictiva sobre la enseñanza. Tales actitudes, compartidas por el que cuando se escriben estas líneas es todavía presidente de la Conferencia Episcopal, don Gabino Díaz Merchán, quien ha definido públicamente a la Iglesia que preside como la *Iglesia del letargo*, han llevado a algunos observadores a definir como *sebastianismo* —en irreverente alusión al fenómeno histórico del mismo nombre— la actuación *práctica* de monseñor Sebastián, cuyo recelo y despego hacia las posiciones colectivas de muchos católicos españoles resulta injusto y sorprendente. Pero en el terreno teórico monseñor Sebastián Agui-

lar demuestra siempre su calidad teológica y su excelente formación. En sus citadas declaraciones indica que los católicos deben valorar y aceptar religiosamente el documento de la Santa Sede, y se produce en los siguientes términos, que por su profundidad e importancia deben ser reproducidos enteramente:

—¿Cómo valora usted el documento?

—Entiendo que los católicos tenemos que valorarlo y aceptarlo religiosamente como un documento importante del magisterio ordinario de la Santa Sede. Esto es esencial dentro de la lógica interna de la fe eclesial.

»Ya en otros órdenes, me parece un documento importante, necesario, bien hecho, clarificador, redactado con un espíritu fraternal y honesto, muy positivo. Algunas observaciones críticas se podrían hacer; me parece, por ejemplo, que hubiera sido bueno un mayor desarrollo de la primera parte, en vez de dejarlo para un documento posterior. Aunque comprendo que haya podido haber razones prácticas por las que la fórmula adoptada haya resultado inevitable. Sería bueno que este segundo documento no se demorara demasiado».

—¿Cuáles cree que son los ejes doctrinales del documento?

—Es difícil realizar rápidamente una selección de ideas. Señalaría las siguientes:

»1. Es fundamental la distinción entre solidaridad de la Iglesia con los pobres y sus diversas expresiones. El documento reafirma fuertemente la exigencia de solidaridad y de defensa de los hombres necesitados y de los países pobres, nacida de la entraña misma de la fe cristiana y de la caridad de Cristo. Otra cosa son las diferentes teologías con las que se ha querido interpretar, impulsar y teorizar este compromiso cuya necesidad e importancia nadie puede poner en duda y viene confirmada por este documento.

»2. El reconocimiento de la posibilidad y necesidad de una teología de la liberación auténtica que profundice y desarrolle el concepto verdaderamente cristiano de la liberación y de sus exigencias prácticas. "La justicia con respecto a Dios y la justicia con respecto a los hombres son inseparables".

»3. La acentuación de los aspectos personales y morales tanto en el origen de las estructuras opresoras e injustas, como en las posibilidades de transformación social y de liberación de los hombres y de los pueblos. Ésta, y no las realizaciones políticas, es la mediación primera y esencial.

»4. Los riesgos del intento de acometer una reinterpretación global de la fe y del ser de la Iglesia en función de un objetivo de naturaleza terrestre y temporal, relegando prácticamente a un segundo plano los elementos primordiales, como la iniciativa de Dios, la gratuidad y el carácter escatológico de la verdadera salvación, el verdadero ser institucional de la Iglesia, previo y superior a cualquier aportación de los fieles o de las comunidades.

»5. La denuncia del error metodológico cometido al conceder a los métodos de análisis y a las ideas marxistas —¿o mejor marxianas?— un valor científico e incuestionable, dando por supuesto su compatibilidad con la fe cristiano-católica y con la razón teológica.

»6. El poner de manifiesto la lógica interna y sistemática de las categorías marxistas que reduce, de hecho, el mensaje cristiano a un mesianismo terrestre y la comprensión de la Iglesia a sus aspectos exclusivamente sociológicos y políticos, con la inevitable idealización y sacralización de los objetivos terrestres perseguidos y de las opciones políticas y partidistas asumidas.

»7. La denuncia de la deformación y del empobrecimiento de las nociones bíblicas y de las promesas o realidades salvíficas, cuando se las interpreta dentro de un horizonte secular con categorías marxistas».

—¿Qué frutos espera de este documento para la vida de la Iglesia española?

—Deseo, y espero, que aquellos católicos españoles que se han mostrado partidarios de la teología de la liberación —seglares, religiosos, sacerdotes, escritores, teólogos— acepten con verdadero espíritu cristiano y católico las observaciones y recomendaciones del documento.

«Deseo que reaccionemos contra una cierta impregnación secularista y clasista difundida entre amplios sectores cristianos recuperando la visión original e integral de la gran tradición cristiana.

»Y, sobre todo, deseo que la parte positiva del documento avive en toda la Iglesia española (empezando por los obispos, siguiendo por los sacerdotes y llegando hasta todos los sectores de fieles cristianos), la conciencia de nuestras obligaciones "en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana", decidiéndonos "a luchar, con los propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la defensa de los pobres", sin que este compromiso nos aleje de las fuentes y de la comunión real de la Iglesia, sin que el amor a los pobres nos divida a los cristianos, ni justifique falsas arrogancias o mesianismos mitificadores. El desarrollo entre nosotros de esa teología de la liberación "plenamente válida" que el documento sugiere nos ayudará mucho a todos».

Poco después, en un coloquio organizado por la fundación FUNDES, Monseñor Sebastián, acompañado por el obispo Be-

navent y por el filósofo Julián Marías, volvió a expresarse con suma nitidez —la que resalta en él cuando se mueve en el plano teórico— acerca del tema del liberacionismo, y denunció a la TL —con frase de la Instrucción— como *Perversión teológica (ABC*, 31-10-84, p. 48). Lo cual produjo una tremenda e impertinente reacción de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, que con José Joaquín Alemany como primer firmante y con la complicidad publica de los jesuitas José María Castillo, José Antonio Gimbernat, José Gómez Gallarena y otros, entre los que se encontraban los teólogos progresistas Benjamín Forcano, Casiano Floristan, José María González Ruiz etc., fustigaron a los tres ponentes citados, defendieron la integridad de la TL, y les acusaron de defender veladamente los intereses de los opresores *(El País* 13 de noviembre de 1984, p. 22). Alarmado por la polémica, monseñor Sebastián no contestó, y dio orden al diario *Ya* de la Conferencia Episcopal para que atenuase la información sobre el problema del liberacionismo, con lo que ha dejado a los católicos españoles sin orientación en el órgano de la Iglesia para este tema aunque otros periódicos como *ABC* de Madrid, han llenado también cumplidamente este vacío flagrante del diario católico. El autor conoce este hecho por testimonio directo, y de hecho ha sucedido al menos como si esa orden se hubiera dado ante la débil y desvaída información que —con excepciones— proporciona el diario de la Conferencia Episcopal Española sobre el problema central de la Iglesia católica de nuestro tiempo.

Medios del Opus Dei, como era de esperar, han reaccionado con lucidez y altura ante la Instrucción vaticana. El libro del profesor chileno J. M. Ibáñez Langlois, *Teología de la liberación y lucha de clases* tiene muy en cuenta la aparición y el contenido del documento romano (Madrid, «Palabra», 1985). Y el suplemento informativo enero-febrero de la basílica pontificia de San Miguel dedica notable extensión al resumen del documento del Vaticano y a algunos comentarios muy estimables sobre su con-

tenido. Entre ellos una presentación del profesor Mateo Seco, experto en el tema, un trabajo de monseñor Romero, obispo auxiliar de Río, sobre *los engaños de la teología de la liberación*, y una bibliografía selecta sobre las principales obras críticas acerca del problema.

Reacciones positivas en América

El profesor Ibáñez Langlois es ya un representante de América en la galería de comentarios positivos a la Instrucción de 1984. El promotor y firmante de la Declaración de Los Andes, cardenal López Trujillo, es autor de un profundo comentario a la Instrucción a la que dedica una de las partes de su libro más reciente, *Caminos de evangelización* (Madrid, BAC, 1985) al que ya nos hemos referido, en ese libro y en esa parte de él engloba otros trabajos anteriores, también citados aquí, sobre el liberacionismo, del que hace ahora, a la luz de la Instrucción, un serio análisis sobre su implicación marxista, que volveremos a comentar en la parte x de nuestro estudio. El comentario del cardenal López Trujillo es el más amplio y completo de los que con carácter individual han aparecido hasta la fecha sobre la Instrucción del cardenal Ratzinger.

Un jesuita ignaciano que trabaja en Ecuador, el padre Salvador Cevallos, ha publicado en Quito un interesante análisis titulado *Censura a la teología de la liberación* que centra perfectamente el alcance de la Instrucción, y el sector del liberacionismo a que se refiere. Recalca que el núcleo central ideológico de la TL criticada por el Vaticano está en las tesis de radical inspiración marxista y tras aludir directamente a Boff, que niega las atribuciones del documento Ratzinger, afirma: «El Vaticano no es un Quijote aturdido, que se ha dedicado a la tarea de alancear molinos de viento. El mismo Boff y todos los grandes expositores de la Teología de la liberación, unos más, otros menos, han sustentado las tesis censuradas por la Congregación para la

Doctrina de la Fe». La sección final de este interesantísimo estudio cita punto por punto los rechazos fundamentales de la Instrucción del cardenal Ratzinger y los va aplicando uno por uno a las tesis de los principales teólogos de la liberación, con las citas exactas. Es una importante labor de concreción que destruye los efugios de los liberacionistas y que transcribimos, con las citas, a continuación:

LAS «GRAVES DESVIACIONES» DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

PRIMERA

La primera desviación, y que además reviste el carácter de básica, es el haber dado cabida a la ideología marxista dentro de la teología católica, ideología «que es incompatible con la fe cristiana y con las exigencias que de ella se derivan» (Introducción).

—Los textos antes aducidos prueban suficientemente que eso es lo que han hecho los grandes exponentes del movimiento. Añadamos algunos más.

—«Cuando afirmamos que el punto de partida de los Cristianos por el Socialismo es una opción marxista, queremos decir que aplicamos el método de análisis marxista de la realidad al cristianismo. No podemos ser marxistas de puertas afuera, dejando todo el ámbito religioso como protegido del marxismo»[21].

—«El marxismo, añaden, es para nosotros la herramienta científica, que nos permite interpretar la realidad. Es la teoría que arma intelectual y organizativamente a la clase obrera para permitirle llevar adelante con lucidez la lucha»[22].

—«Se trata, afirma Girardi, de tomar el materialismo histórico en serio y de aplicarlo a la teología misma, porque después de Marx, después del corte epistemológico,

que representa su teoría de la revolución, ya no es posible *creer* ni pensar como antes»[23].

—Assmann, por su parte afirma: «La primera participación de los cristianos en la revolución mundial consiste en llevar a cabo la revolución en la Iglesia». «Para que pueda cambiar la configuración social de la Iglesia, haría falta también que cambiara su teología»[24].

— El contenido de la teología es, según Boff, «producido bajo determinados *modos de producción material* (la teología) estaría articulada en función de determinados intereses concretos, no siempre concientizados»[25].

SEGUNDA

La segunda desviación consiste en asentar como fundamento de la Teología, como «fons theologicus» la praxis revolucionaria en la lucha de clases (VIII, 2, 3, 5). Tal procedimiento lleva a subordinar «toda afirmación de la fe o de la teología a un criterio político dependiente de la lucha de clases» (IX, 6). De este modo «la praxis revolucionaria viene a ser el supremo criterio de la verdad teológica» (X, 3).

—Es esto exactamente lo que anima Pablo Richard «No son los valores evangélicos los que dan sentido a la praxis social, sino al revés, es a partir de la praxis social donde encontramos sentido a estos valores evangélicos»[26].

—«La Teología de la Liberación, afirma Girardi, no es esencialmente una reflexión sobre la praxis liberadora, sino una reflexión llevada a cabo *en función* de esta praxis está siendo su *lugar* más bien que su objeto»[27].

—«Ha sido la praxis, afirma Pikaza la que exige que la Iglesia reinterprete su propia fe, enfocándola a la luz de la transformación social del hombre»[28].

—Finalmente Gutiérrez, después de rechazar el tradicional concepto de Teología, «ciencia de Dios», como anticuado, lo sustituye con otro nuevo «Teología como reflexión critica sobre la praxis»[29].

—Hugo Assmann precisa más el anterior concepto diciendo «Reflexión crítica sobre la acción eficaz»[30].

TERCERA

La liberación cristiana es condicionada a la liberación terrena, y a veces identificada con ella: «Para algunos la lucha necesaria por la justicia y la libertad humana entendida en su sentido económico y político constituyen lo *esencial* y el *todo* de la salvación. Para estos el Evangelio se reduce a un *evangelio puramente terrestre*» (VI, 4). Olvidan que la liberación traída por Cristo es ofrecida «a todos los hombres, ya sean políticamente libres o esclavos. El Nuevo Testamento no exige en primer lugar como presupuesto para la entrada en esa libertad un cambio de condición política o social» (IV, 13). En consecuencia es equivocada la posición de quienes afirman que hay que resolver primero los problemas económico-sociales para luego proclamar el Evangelio, «en primer lugar pan, la Palabra más tarde» (VI 3).

—Precisamente Gutiérrez había dicho: «La salvación se sitúa en un nivel intrahistórico, no es extraterrenal o extramundano». «La salvación no es algo extramundano, frente a lo cual la vida presente sería solo una prueba»[31].

—Y Pablo Richard: «La evangelización es la acción del pueblo oprimido conquistando su libertad»[32].

—«Tan solo en una humanidad autentica, afirma Girardi, se podía injertar una religión autentica»[33].

CUARTA

La penetración de los postulados marxistas y del racionalismo en la hermenéutica bíblica (VI, 10), lleva a la afirmación de que «no hay más que una sola historia», que no existe diferencia «entre historia de la salvación e historia profana» (IX, 3), llegando hasta establecer que toda historia no es sino «la autorrealización del hombre a través de la lucha de clases». «Algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y a la historia» (IX, 4).

—Este es exactamente el lenguaje que usaron los cristianos por el socialismo: «Todo dualismo entre mundo profano y mundo religioso, mundo político y mundo de fe, debe ser frontalmente rechazado»[34].

—«La distinción de planos natural y sobrenatural, afirma Gutiérrez, sirve para disimular la leal opción política de la Iglesia por el orden establecido»[35]. «La distinción de planos aparece como un esquema agotado, sin respuestas ante los avances de la reflexión teológica»[36].

QUINTA

«La nueva hermenéutica conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura» (X, 5). Así se presenta, por ejemplo, «un mesianismo temporal, el cual es una de las expresiones más radicales de la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana» (X, 6).

—Efectivamente había afirmado Assmann: «La visión unitaria de la historia de la salvación, que es la historia real del mundo, dentro de la cual la Iglesia no tiene la misión de construir otra historia separada, sino la de ser la emergencia consciente y la vivencia más explícita del *sentido único de la única historia*»[37].

—Y Dussel: «En América Latina el *signo escatológico* es el compromiso de los cristianos en la liberación nacional

de la dependencia imperial y social, de la opresión política, cultural y económica de las oligarquías».[38]

—No son de extrañar semejantes aberraciones, si las enseñanzas de la Biblia, como afirma Pikaza «no sirven para fundamentar la fe; simplemente ayudan a entender las dimensiones de un compromiso en el que estamos previamente decididos»[39].

SEXTA

Un caso especial de distorsión es el pasaje del Éxodo. «La liberación del Éxodo, dice la Instrucción, no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política». «Esta liberación está ordenada a la fundación del pueblo de Dios y al culto de la Alianza celebrado en el monte Sinaí» (IV, 3). En su valor figurativo el episodio significa «la esperanza de una nueva liberación, la espera de una liberación definitiva» (IV, 4).

—Había afirmado Galilea: «La teología latinoamericana de la liberación ha recuperado el Éxodo en su *simbología política*; ha visto en Moisés un auténtico político, un conductor de un pueblo hacia una sociedad mejor»[40].

—«La memoria del Éxodo, dice Gutiérrez, impregna las páginas de la Biblia, inspira múltiples *relecturas*, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento»[41].

SÉPTIMA

La persona de Jesucristo es irreverentemente deformada. «Se ha llegado a desconocer la persona de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre» (X, 7). Al Verbo encarnado «se le sustituye por una figura de Jesús que es una especie de símbolo, que recapitula en sí las exigencias de la lucha de los oprimidos» (X, 11). Consecuentemente «se da una interpretación exclusivamente

política a la muerte de Cristo. Por ello se niega su valor salvífico y toda la economía de la redención» (X, 12).

—Assmann había efectivamente sostenido que «Cristo fue sentenciado y muerto por subversivo e insubordinado, inquietador de los poderes instalados»[42].

—«El Mesías, afirman los Cristianos por el Socialismo, para sorpresa de todos apareció en medio de los oprimidos, y fue matado porque era subversivo»[43].

—Y Dussel: «Cristo para esto ha sido consagrado: para subvertir el sistema»[44].

OCTAVA

Se acepta de Marx que la lucha de clases es «la ley fundamental de la historia» (VIII, 6), lo cual «pervierte el sentido de la aspiración a la justicia» (VIII, 6), persigue «fines opuestos a la verdadera finalidad de la vida humana», y propone «caminos de acción, que implican el recurso sistemático a la violencia, contrarios a una ética respetuosa de las personas» (II, 3). El rico, o sea el inversionista, es considerado «un enemigo de clases que hay que combatir»(IX, 7).

—Efectivamente, habían proclamado los Cristianos por el Socialismo, haciendo suyas las palabras del *Che* Guevara: «El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución». «Hemos aprendido a vivir la lucha de clases, orientada hacia la toma del poder por parte del proletariado»[45].

—«No podemos elegir, dice Girardi, entre admitir o no la lucha de clases, sino de qué parte nos ponemos»[46].

—Más recientemente se lee en un manual de adoctrinamiento sandinista: «el cristiano puede y *debe* participar en la lucha de clases, incluso si a veces se ve obligado a *traspasar* los límites de la *violencia razonable*»[47].

NOVENA

Al establecer como criterio de moral el triunfo de la revolución (VIII, 7, 9), se instaura simplemente el «amoralismo político» (VIII, 7).

—Vimos en la anterior declaración sandinista un ejemplo claro de esta posición, que justifica incluso al traspasar los límites de lo moral.

—«Pienso, dice R. Muñoz, que es éticamente bueno aquello que en la praxis revolucionaria se va mostrando eficaz para la causa del proletariado»[48].

—«Hay una frase que emplea mucho el estamento clerical, dice él mismo, para frenar a los que optan por el socialismo, el fin no justifica los medios. Esto es de un contenido ideológico que la clase dominante emplea constantemente»[49].

DÉCIMA

La nueva sociedad, el socialismo marxista «conduciría a situaciones tan ruinosas para el hombre y su dignidad, como la miseria que se combate» (VI, 2). «Es una ilusión mortal creer que las nuevas estructuras por sí mismas, darán origen a un hombre nuevo» (XI, 9).

Somos testigos de cómo en esas sociedades «millones de nuestros contemporáneos aspiran legítimamente a recuperar las libertades fundamentales de las que han sido privados por regímenes totalitarios y ateos». No se puede ignorar esta vergüenza de nuestro tiempo; «pretendiendo aportar la libertad, se mantiene a naciones enteras en condiciones de esclavitud indignas del hombre» (XI, 10).

—Es indudable que la meta perseguida por aquellos cristianos es el socialismo marxista. Vimos en la primera parte algunas declaraciones en este sentido.

—Más cercana a nuestros días tenemos la declaración del Segundo Encuentro Latinoamericano de Comunidades Eclesiales de Base, reunido en Cuenca el mes de julio de 1984. Refiriéndose a los partidos marxistas afirma: «Necesitamos su conciencia política, sus métodos de lucha, sus análisis de la realidad, su información, su *proyecto de nueva sociedad*»[50].

UNDÉCIMA

La naturaleza de la Iglesia es deformada y vaciada de su realidad específica (IX, 8). «Se trata de poner en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia tal como la ha querido el Señor» (IX, 13).

Se pretende sustituir a la Iglesia legítima con una iglesia clasista revolucionaria (IX, 10).

Debería ser competencia del pueblo elegir «los ministros sagrados», «según las necesidades de su misión revolucionaria histórica» (IX, 13).

La Iglesia no es una, ha carecido siempre de unidad. «La lucha de clases es el camino para esta unidad» (X, 16).

—Todos estos errores han sido afirmados por parte de los grandes expositores de la Teología de la liberación.

—«La universalidad de la Iglesia, dicen los cristianos por el socialismo, sólo existirá en la medida en que exista la universalidad en proyecto, en tarea, y no en realidad, que se pudiera suponer presente ya»[51].

—Comblin niega a la Jerarquía la «libertad de reformar sus instituciones propias, sin que el mundo o la sociedad global intervengan»[52].

—G. Gutiérrez dice: «El Evangelio leído desde el pobre, desde las clases explotadas, desde la militancia en sus luchas por la liberación, convoca a una *Iglesia popular*».

«No a un esquema jerárquico impuesto al pueblo cristiano. Sí a pastores nacidos del pueblo»[53].

DUODÉCIMA

Es vilipendiada la doctrina social de la Iglesia, de la que «se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias, que no tienen destino histórico» (X, 4).

—Efectivamente así se expresa Girardi: «La doctrina social católica no es sino una recodificación moderna de antiguos esquemas feudales, clericales, de encubrimiento y legitimación ideológicas por parte del poder religioso». «La doctrina social está desviada en este sentido, convirtiéndose en una ideología de justificación»[54].

—Y los Cristianos por el Socialismo: «La opción revolucionaria es el supremo acto de fe y amor de nuestro tiempo».

—Los cristianos por el socialismo chileno afirman de la doctrina social católica que «sus principios están fuertemente marcados por la ideología burguesa, hacen una crítica moralista a algunas injusticias sociales. No plantea el problema estructural del capitalismo, y es decididamente capitalista y condena la fuerza revolucionaria de los oprimidos»[55].

DECIMOTERCERA

«Se denuncia a la Jerarquía y al Magisterio, como representantes objetivos de la clase dominante, que es necesario combatir» (IX, 13).

«La Jerarquía y sobre todo el Magisterio Romano son así desacreditados *a priori* como pertenecientes a la clase de los opresores» (X, 1).

—«Las iglesias y el cristianismo, afirma Richard, han estado secularmente de parte de los explotadores»[56].

—«El Vaticano, dicen los Cristianos por el Socialismo, desarrolla una política subordinada a los intereses imperialistas en la práctica y en la lucha ideológica»[57].

—«Esta perversión de su misión se ha concentrado en el desarrollo de todo un sistema de dominación de las conciencias en nombre del Evangelio».[58]

DECIMOCUARTA

En esta Teología se pervierte el sentido de los sacramentos. El bautismo es sólo «un símbolo de la liberación política del pueblo» (X, 14).

«La Eucaristía ya no es comprendida en su verdad de presencia sacramental del sacrificio reconciliador y como el don del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Se convierte en la celebración del pueblo que lucha» (X 16).

—Efectivamente así se expresan esos teólogos. Irarrazábal, por ejemplo censurando el sentido tradicional de los sacramentos afirma que «son prácticas que separan a los cristianos del esfuerzo revolucionarlo por destruir las raíces capitalistas de la dominación»[59].

—«Surge la duda, dice Gaete, de si la Eucaristía no tiene un efecto adormecedor, en cuanto que resta importancia a la lucha o tiende a darla por resuelta»[60].

—J. L. Segundo, siguiendo esa misma línea sugiere una nueva fórmula para el bautismo. «Si se trata, dice, de una criatura pobre, por qué no decir: «¡Sal de este niño, espíritu inmundo del capitalismo para que entre en la sociedad, como una esperanza creadora, y no como un peón más!». Y si se trata de un rico por qué no decir: «¡Sal, espíritu inmundo del lucro, de este niño, para que en el futuro pueda tener relaciones humanas y no cosificadas con los otros hombres!»[61].

DECIMOQUINTA

Es adulterado también el sentido de las virtudes teologales. Se define la fe «como fidelidad a la historia», la esperanza como «confianza en el futuro», la caridad, como «opción por los pobres» (IX, 5).

—En efecto, Assmann había dicho: «La fe debe ser entendida como praxis histórica en la línea de la liberación del hombre»[62].

—La Iglesia Joven de Chile proclama: «En la desnudez y grandeza de la pura humanidad la opción revolucionaria es el supremo acto de fe y amor de nuestro tiempo»[63].

—Irarrazábal confirma esta posición al declarar que «la expresión central de nuestra fe ha llegado a ser el compromiso revolucionario»[64].

CONCLUSIÓN

Es claro que no todos los teólogos de la liberación exponen todas las doctrinan censuradas por la Iglesia En la medida en que cada uno lo haya hecho, y solamente en esa medida, debe considerarse sometido a la censura.

Por otro lado, las proposiciones, a que se refiere la Instrucción no son explosiones accidentales, no son tampoco pequeñas excrecencias desechables, o tesis correctas, pero deficientemente expresadas. Son, por el contrario, posiciones explícitas, claras, elementos componentes de un sistema perfectamente estructurado, de un cuerpo de doctrina tan coherente y compacto que la Sagrada Congregación pudo referirse desde el mismo título a «La Teología de la Liberación» en singular. De esa teología dice que «es una perversión del mensaje cristiano, tal como Dios lo ha confiado a la Iglesia»; que «se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, más aún, que constituye la negación práctica de la misma» (VI, 9). «Este sistema, como tal, es una perver-

sión del mensaje cristiano, tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia» (IX, 1).

Pues bien, el apartarse gravemente de la fe y pervertir el mensaje cristiano ha constituido siempre la esencia de toda *herejía*.

Y lo doloroso es que quienes han sido llamados por Dios para sanar las enfermedades del espíritu, sean precisamente quienes inoculen en los fieles la nueva enfermedad.

Se comprenden entonces las sombrías palabras de Juan Pablo II en su reciente visita a Latinoamérica. «Vosotros —dijo el Venezuela— sabéis muy bien que hoy no faltan, por desgracia, quienes abusando de la misión de enseñar, recibida de la Iglesia, anuncian no la verdad de Cristo, sino sus propias teorías; a veces en abierto contraste con el Magisterio de la Iglesia; como tampoco faltan quienes desfiguran el mensaje evangélico, instrumentalizándolo al servicio de ideologías y de estrategias políticas, en búsqueda de una ilusoria liberación terrestre, que no es la de la Iglesia, ni la del verdadero bien del hombre»[65].

En los textos de los principales liberacionistas, que se han aducido anteriormente en este libro, podía encontrar el lector numerosas pruebas sobre lo certero que es el documento Ratzinger, pero la serie de citas propuestas por el padre Cevallos S.J., es muy aleccionadora y merecía los honores de la reproducción, para frenar las excusas, generalmente impúdicas, de los liberacionistas desenmascarados.

En fin, entre las reacciones Americanas sobre el documento Ratzinger, hemos de citar dos trabajos relevantes en primer lugar, *The Case against liberation theology* del experto norteamericano Michael Novak en el *New York Times* magazine, 21 de octubre de 1984 sobre el que volveremos en la parte x de este libro

dedicada a los problemas estratégicos, y *last but not least* el estudio de Fernando Moreno Valencia *Teología de la liberación, un debate actual*, Santiago de Chile «Ediciones Communio», 1984. El señor Valencia es un notable periodista experto en liberacionismo quien ha reunido en este librito una gran cantidad de información muy concreta sobre las claves del liberacionismo a la luz de la Instrucción de agosto de 1984.

LA ESCANDALOSA REACCIÓN DE LOS LIBERACIONISTAS

Mientras los católicos y los teólogos dignos de tal nombre dentro de la Iglesia católica reaccionaban tan ejemplarmente ante la Instrucción romana de agosto de 1984, los liberacionistas y sus encubridores asumieron, salvo excepciones prácticamente inéditas, una actitud rebelde y reticente que demuestra por si misma la hondura a que había llegado el mal, la condición del liberacionismo como herejía potencial de nuestro tiempo y la oportunidad manifiesta de la propia Instrucción. La reacción liberacionista parece enteramente paralela a la reacción de los jansenistas cuando Roma condeno sus tesis en los siglos XII-XVIII. Los adeptos a esta curiosa secta del catolicismo europeo dijeron, en primer lugar, que no se sentían aludidos, que el Papa se refería a otra cosa. En segundo término acusaron a Roma de ignorar profundamente de qué se trataba. Y como última trinchera, alegaron que Jansenio, su maestro, jamás había dicho tales cosas, pese a que estaban perfectamente escritas y documentadas. Esta actitud cínica a la vez que rebelde, que no prevaleció en el caso del jansenismo, ha sido la que, como obedeciendo a una consigna, han asumido en todo el mundo y sobre todo en América y en Europa, los portavoces del liberacionismo, sus cómplices, sus turiferarios y sus encubridores, muy especialmente en España. El padre Cevallos, S.J. desde el Ecuador, ya nos ha demostrado

avant la lettre la inanidad de estas excusas. Pero conviene que las analicemos más de cerca porque forman parte —al menos desde que se detectaron en las actas de la reunión española de Valencia, en los albores del movimiento, como ya citamos— de la táctica liberacionista de encubrimiento y cortinas de humo ante la luz del magisterio y de la denuncia.

Las reacciones de Boff y Gutiérrez

A raíz de la Instrucción, Fray Leonardo Boff marcó la táctica con duras palabras: «No nos afecta a ninguno de nosotros, a cien teólogos de América Latina que producen y escriben sobre esta Teología. Este documento del Vaticano es un tiro fuera del blanco» (S. Cevallos, *op. cit.*, p. 4). El 23 de enero de 1985 en *El País*, p. 9, Fray Leonardo Boff llamó en titulares a la Instrucción del Vaticano «una visión no liberadora de la teología de la liberación», dice que provocó en el Tercer Mundo «sentimientos de incomprensión reservada y crítica antes que de entusiasmo» y atribuye las adhesiones episcopales principalmente a «presiones de los nuncios locales». Admite algunos aspectos positivos en el documento, pero atribuyéndolos a la TL rebelde, cosa que como sabe el lector jamás hace el documento, afirma que la perspectiva «no fue elaborada en el marco de la óptica de la TL sino dentro de los parámetros de una visión centroeuropea y extrínseca», no es un estudio desde la práctica sino desde la comodidad académica: «No se toman en su debida cuenta los condicionamientos históricos del texto». El documento «teológicamente es preconciliar». Y además «es víctima de una concepción liberal burguesa de la sociedad como asociación de individuos». La objeción principal de Boff es el terreno del marxismo: «El marxismo representado en el documento solo existe en la Academia Soviética de Ciencias en Moscú, y en la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en Roma». En vez de reconocer la justeza del análisis que hace el documento sobre dos puntos esen-

ciales del marxismo —el papel central de la alienación religiosa y la lucha de clases como motor de cualquier sistema marxista— y en vez de reconocer, de acuerdo ya con Pablo VI, que el análisis marxista no es disociable de esos núcleos ideológicos, Boff se mofa del documento y de sus concepciones sobre el marxismo, y lo presenta como totalmente alienado respecto de la TL sobre la gesta heroica del liberacionismo en América: «el documento vaticano no conoce nada». Se queja Boff de que el documento no haga referencia a las organizaciones populares y a sus luchas, es decir, añora las citas a los partidos comunistas y seguramente a la KGB. Es una visión paternalista que «ve a los pobres con los ojos de los ricos». Y revela «apenas una visión no liberadora de la liberación». Este artículo es el resumen de un librito que, junto a su hermano Clodovis, publicó L. Boff en su «Editorial Vozes», de Petropolis, en este mismo año 1985, *Teología da Libertação no debate atual*, en que se llega a acusar a la Sagrada Congregación de difamadora y calumniadora (p. 55) y se niega a la Iglesia capacidad para definir lo que es el marxismo en medio de la torpe repetición de los citados sofismas y de graves ofensas contra Roma. La reacción de Boff y su hermano es comparable por muchos aspectos a la de Lutero ante sus primeras condenaciones, y Roma ha obrado en consecuencia como mostraremos en el siguiente capítulo.

El teólogo progresista y rebelde José María González Ruiz en un artículo publicado en la misma plataforma liberacionista, *El País*, el 28 de setiembre de 1984 (p. 9), reconoce que el documento de Roma «es un estudio serio y bien hecho» y que «el análisis que de las TL se hace y de sus relaciones con el marxismo es profundo, realista y acertado». Luego repite cansinamente las argumentaciones exculpatorias de la panoplia liberacionista, el documento no se refiere a nadie, es inoportuno, no se exalta el heroico trabajo de los liberadores, y la Iglesia ha fallado al ideologizar la teología de la dominación. Son las cantinelas habitua-

les de este teólogo que se ha atrevido en 1985 a insultar al Papa llamándole *actor*, lo que motivó la reprensión publica de su obispo, aunque es mucho más grave cómo se ha dejado manipular por su equipo de mentores progresistas el cardenal dimisionario de Madrid, don Vicente Enrique y Tarancón, en una lamentable carta sobre otras declaraciones de Ratzinger *(ABC*, 12-1-85, p, 34) publicada en *Vida Nueva*, que en el contexto de la gran polémica resulta descalificadora para el prefecto de la Sagrada Congregación. En la revista católica *El Ciervo* (403/404 de setiembre-octubre 1984, p. 29 y s.) Joaquim Gomis, en posición incierta y ambigua, se asombra de que la Instrucción se haya convertido en una condena visceral del marxismo, del cual, dice, no están contaminados la mayoría de los teólogos del ramo. Por ultimo la revista liberacionista de los claretianos *Misión Abierta* fue tomada a contrapelo por la Instrucción para el numero extraordinario que pensaba dedicar a la TL —con plena exaltación del movimiento— y se vengó en el número siguiente, el 1 de 1985, con un extra titulado *¿Proceso a la TL?* ofrecido en bandeja a los dos portavoces, Gutiérrez y Boff, más una hermosa rueda de prensa con Jon Sobrino y una nueva ocasión para que los hermanos Boff arremetan, como va sabemos, contra el documento del Vaticano. Un gran ejemplo de sumisión a Roma por parte de los hijos rebeldes de San Antonio María Claret.

Un editorial de «Razón y Fe»

La reacción de la Compañía de Jesús ante el documento Ratzinger ha correspondido a la profunda división en que se halla sumida la Orden ignaciana, cuya ala progresista, hoy en el aparato del poder interno en muchas partes, ha sido la gran promotora del liberacionismo durante toda la década anterior. Mientras varios jesuitas como el padre Cevallos, ya citado aquí, han respondido como de su cuarto voto se esperaba, el nuevo general, padre Kolvenbach no ha logrado aún hacerse con los man-

dos del gobierno de la Orden dominada en su cúspide por los epígonos de la era Arrupe y ha Unido que sufrir, impotente, el contraataque de los jesuitas liberacionistas y sus obras al documento de la Santa Sede. Esta reacción ha sido uno de los grandes escándalos públicos para el mundo católico en los últimos tiempos, porque antes acostumbraban los católicos a acudir a las publicaciones de la Compañía de Jesús para saber lo que Roma pensaba sobre algún problema, y ahora se encuentran con pruebas contrarias que son innumerables pero que limitaremos a tres.

La revista oficiosa de la Compañía de Jesús *Razón y Fe*, editada en Madrid por la Casa de Escritores de Pablo Aranda 3, cuyo director responsable es el padre Julio Colomer y en cuyo consejo de redacción figuran los pro liberacionistas Manuel Alcalá y Victorino Ortega, con varios redactores entre los que se encuentran otros pro liberacionistas como Pedro M. Lamet y Cristóbal Sarrias, se permitió publicar a fines de 1984 —[209 (1984) 149 151]— un editorial increíble, cuyo subtitulo —*Una larga distancia* — denotaba ya la tendencia de la crítica sobre la Instrucción de agosto anterior. Tras ambientar la publicación del documento con sospechas de espectacularidad que son más bien propias de la metodología liberacionista, el editorial denomina *impreciso* a un artículo del cardenal Ratzinger, quita importancia al documento —«una simple Instrucción»— y repite cansinamente la argumentación liberacionista de que «teólogos como L. Boff y G. Gutiérrez no se sientan aludidos» sin haberse tomado la molestia de leer las declaraciones de Gutiérrez a la agencia «Efe» en el diario *Ya* del 11-IX-1984 donde Gutiérrez señala expresamente que «se siente concernido» (p. 16, col. 1). El resumen que *Razón y Fe* hace de la Instrucción es simple caricatura, y las conclusiones exactamente contrarias. Se acusa a la Instrucción de «cierta falta de sensibilidad» y de estar redactada «desde una perspectiva europea de bienestar» lo cual, aparte de la curiosa

redacción sobre el bienestar de las perspectivas, denota un uso servil de la habitual argumentación liberacionista marcada por Boff. Es colosal la recomendación final que insta a la finalidad contraria a la del documento vaticano: «Lo verdaderamente importante, como todo, es que no se detenga el movimiento de solidaridad cristiano apoyado tan entusiásticamente por la Teología de la Liberación».

El superior de la Casa de Escritores, padre Victorino Ortega, reaccionó con destemplanza en *ABC*, en la Pascua de 1985, contra el autor de este libro cuando anticipaba esta crítica en sus artículos del desenmascaramiento. El padre Ortega reprochaba al autor, entre otras cosas, ser ex ministro. Pues bien, para que el ex provincial de la Compañía de Jesús, padre Ortega, no replique ahora que los disparates de ese editorial han sido sacados de contexto el autor debe ofrecer a sus lectores esta perla que demuestra por si sola la actitud antivaticana y por tanto antiignaciana de un sector de la Compañía de Jesús. Y no incido en más descaliflicaciones del padre Ortega, primero porque ese no es mi estilo, y luego porque me consta de fuente directa el horror con que casi todos los miembros de la Casa de Escritores, ausentes el día de autos por Semana Santa, comentaron los exabruptos de su superior contra un señor católico que se limitaba a decir la verdad.

Este es el artículo de Razón y Fe.

ROMA Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Una larga distancia

La publicación, tan temida por unos como esperada por otros, de la Instrucción vaticana sobre la «Teología de la Liberación» ha sido el acontecimiento de mayor resonancia en la opinión pública eclesial terminado el paréntesis de verano.

El globo sonda que supuso un impreciso artículo del cardenal J. Ratzinger aparecido meses antes y el anuncio de la comparecencia de alguno de tales teólogos en la Congregación romana para la doctrina de la fe con objeto ele aclarar sus tesis, habían aumentado el suspense. De esta forma la citada Instrucción ha llegado a nuestras manos orquestada por un sinfín de declaraciones, comunicados y puestas en guardia. Con esto, semejante documento ha adquirido automáticamente un valor doctrinal que no posee. Porque se trata de una simple *Instrucción* de un dicasterio romano, a la que el Papa ha dado su aprobación. Nada menos, pero tampoco nada más.

La primera observación en la que vienen a coincidir todos los comentadores sin prejuicios, es que este documento, acelerado según parece a última hora y que promete nuevas precisiones, no es una condena de dichas teologías, sino una alerta ante determinados *aspectos* de las mismas. De ahí que teólogos como L. Boff y G. Gutiérrez no se sientan aludidos por él. Fundamentalmente, semejante llamada de atención podría reducirse a dos puntos. El primero, la utilización por *algunas* de tales corrientes teológicas del análisis marxista, especialmente en lo que toca al materialismo histórico como instrumento de reflexión y conducta. El segundo, la lectura reduccionista y política de las Escrituras. De ahí se derivarían todas las reservas restantes, interpretación de la Iglesia consecuente con una cierta identificación de Dios y la historia equivocada, interpretación de símbolos, sacramentos, etcétera y finalmente, el rechazo del magisterio, especialmente el «romano».

Resumiendo todavía más, la Instrucción vaticana podría interpretarse fundamentalmente como un endurecimiento de la postura oficial de la iglesia más matizada en algunos

documentos anteriores, ante las doctrinas marxistas, sus consecuencias y la inclusión de las mismas en el proceso de la reflexión teológica. Así se puso de manifiesto en la presentación pública del documento en la sala de prensa del Vaticano por monseñor A. Quarracino, actual presidente de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM).

Con todo, junto a tales rechazos, no faltan en la Instrucción vaticana algunas iluminaciones positivas del problema. Ante todo, se afirma claramente que el Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y fuente de liberación, se acepta sin equívocos la opción cristiana preferencial por los pobres, se denuncia el escándalo de las injusticias económicas y socio-políticas del mundo, se retoman las conclusiones de Medellín y Puebla de los Ángeles y, finalmente, se hace una llamada a la «liberación» a partir de una tarea evangelizadora integral.

Todos estos datos son no solamente otros aspectos de las corrientes de la Teología de la Liberación, sino constituyen lo más hondo de su orientación y metodología. Así pues, por fin, un documento vaticano otorga a tal actitud teórica y práctica cierta carta de ciudadanía. Al parecer, el mismo Papa piensa en otro documento sobre la libertad y la liberación, de mayor valor magisterial que el presente.

Esto supone algo muy importante, e incluso un paso trascendental, a saber, la Iglesia reconoce que hay y que puede haber una autentica Teología de la Liberación junto a otras formas de Teología. Todas ellas buscan por su propio camino elucidar el insondable misterio de Dios y acercarlo a los hombres. En esta tarea todas las Teologías han tenido que purificarse de errores y contagios. Así ocurrió con la platónica, la agnóstica, la agustiniana, la tomista y cualquier otra. Porque ninguna de ellas es capaz de expre-

sar adecuadamente lo últimamente inexpresable Todas quedan en balbuceo que necesita corrección. Ahora, pues, le llega ese momento a las Teologías de la Liberación, surgidas en situaciones verdaderamente intolerables de nuestra historia y, lo que es más grave, en un subcontinente oficialmente cristiano.

De suma importancia es que los teólogos de la liberación como cristianos comprometidos en la causa de la fe y de la justicia, no se desanimen en su urgente y lacerante tarea de utilizar dignamente la fuerza de la fe y del Evangelio. Así podrá construirse un mundo más digno de la imagen de Dios y de la redención de Cristo. Que se dejen, pues, instruir, pero que no abandonen ese ideal.

Ahí es, precisamente, donde se advierte en la presente Instrucción vaticana una cierta falta de sensibilidad. Porque al insistir tan predominantemente en los aspectos doctrinales del problema, muestra en su lenguaje y su talante una frialdad y dolorosa lejanía con las tragedias que tanto queman a los teólogos de la liberación. Como ha dicho el cardenal brasileño P. E. Arns junto con otras personalidades eclesiásticas latinoamericanas, esta Instrucción está redactada desde una perspectiva europea de bienestar. Se olvida, pues, lo que es una situación apremiante que ha originado no solo una teología especifica, sino además una espiritualidad e incluso un peculiar talante de Iglesia. Y es que no es lo mismo proclamar el desarrollo liberador desde una situación paternalista que intentar practicarlo al mismo nivel del hermano explotado, oprimido y martirizado. Es claro que entre Latinoamérica y Europa median todavía, pese a los modernos medios de comunicación, muchos kilómetros de distancia. Distancia larga en la sensibilidad, la tarea y los talantes.

A pesar de tales faltas de síntoma en temples y lenguaje, la Instrucción vaticana puede y debe ser provechosa para la Iglesia. A los fieles podrá servirles de orientación puesto que señala escollos y peligros donde es fácil encallar. A los mismos teólogos de la Liberación, de aviso para no dejarse contagiar de dogmatismos aparentemente científicos.

Lo verdaderamente importante, con todo, es que no se detenga el movimiento de solidaridad cristiano, apoyado tan entusiásticamente por la Teología de la Liberación. Porque ciertamente no yerra ese amor evangélico que impele a tantos de nuestros hermanos de Latinoamérica y otras regiones del mundo a dar su sudor y hasta su sangre en esa inmensa tarea Los fallos que puedan surgir en ella son siempre corregibles con humildad y buena voluntad. Y es que, ante Dios, la sinceridad de quienes se entregan a los demás sin medida, es garantía de autenticidad evangélica. Ahí sí que se da una elocuente instrucción cristiana de primera categoría para la Iglesia y el mundo.

El alegato de Juan Luis Segundo

Menos importancia tiene la reacción de la revista de la Compañía de Jesús *Sal Terrae*, editada en Santander en su número 72 (1984) 675-680 al insertar un lamentable artículo del sacerdote pro liberacionista Manuel de Unciti sobre el documento Ratzinger, calificado por el autor como «una nueva ocasión perdida» y que incluye el repertorio de excusas que ya conocemos de sobra, por lo que no reproducimos el alegato, por lo demás aburridísimo Peor es que la editorial conectada con esa revista, y que lleva su nombre, haya aprovechado torpemente las llamadas de Roma a Leonardo Boff para hacer propaganda sensacionalista de los libros del teólogo, y que en el más importante de todos, *Iglesia: carisma y poder*, haya omitido la editorial, que se ha encargado

de la traducción, el vital capítulo VIII donde el franciscano rebelde expone su teoría de la lucha de clases en la Iglesia, quizá con la pretensión de presentarle en España como un moderado. Ya habíamos aludido a esta nueva muestra del juego sucio habitual en los promotores del liberacionismo.

Otra editorial vinculada a los jesuitas, «Ediciones Cristiandad», ha publicado en España, 1985, el más largo alegato contra la Instrucción del cardenal Ratzinger, debido a la pluma de un jesuita uruguayo ya conocido de nuestros lectores, el padre Juan Luis Segundo, el mismo que en el Encuentro del Escorial exorcizaba al espíritu inmundo del capitalismo. El libro se titula *Teología de la liberación, respuesta al cardenal Ratzinger*. Casi lo más interesante del farragoso libro (195 páginas de comentario a una Instrucción que apenas rebasa las treinta) es su *Introducción para no perderse* donde el nadie Segundo atribuye al documento de 1984 el carácter de condena que no se produjo en Puebla, gracias según él, a la actividad de la conferencia paralela de teólogos liberacionistas. Reconoce, frente a otros ataques, que el documento «manifiesta un conocimiento bastante preciso de la teología latinoamericana» (p. 13) y Segundo admite que sí le afecta, aunque otros teólogos hayan dicho, por reflejo psicológico defensivo, que no (paginas 25/27). Todo el libro es un formidable despliegue de escolástica decadente y garrula, con un interesante paréntesis central donde Segundo data en 1960 (muy modestamente, en su propia experiencia personal en Europa) el origen de la teología de la liberación, del que excluye arbitrariamente a la teología política (p. 97 y ss.) El comentario al tratamiento que hace el documento Ratzinger sobre las relaciones de marxismo y TL es sencillamente lamentable, y denota un desconocimiento total (quizá, porque el padre Segundo no es marxista en lo personal) sobre el núcleo del marxismo común a todos los marxismos, sobre el papel central del ateísmo en la alienación y por tanto en la clave del marxismo, y sobre el papel dogmático esen-

cial de la lucha de clases. Acusa Segundo a Ratzinger de no presentar adecuadamente al marxismo, pero el análisis sobre el marxismo esencial en el documento resulta mucho más sólido y fundado en los textos que las deslavazadas desconsideraciones del padre Segundo, cuya teología parece haber arrancado no de Bélgica en 1960, como nos repite, sino de París en 1968, a juzgar por sus exabruptos posteriores. Otro momento particularmente deslucido del libro es la importancia desmesurada que Segundo da a la discutible y seguramente trucada carta del padre Rahner quince días antes de morir para demostrar la ortodoxia de Gustavo Gutiérrez como teólogo. En resumen, se trata de un triste y garrulo ejercicio de oposición que apenas toca a lo esencial del documento, y que parece mentira cómo ha podido ser publicado desafiantemente por una editorial religiosa española. Hay en él, sin embargo (p. 27) una confesión tremenda: «Quiero dejar constancia de que me siento profunda y plenamente afectado por ella (la Instrucción). Deseo dejar esto en claro desde el comienzo; entiendo que mi teología (es decir, mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o es la única verdadera». Es una dramática apelación a la dicotomía de la verdad, o peor todavía, a la teoría relativista de la doble verdad. En el fondo es un grito desgarrador de impotencia, de aferramiento a la propia dogmática, porque este libro en que tanto se critica la desconexión romana de la realidad iberoamericana, está montado sobre un plano etéreo de academicismo, totalmente ajeno a la realidad doliente de los pobres de América, que solo figuran de cuando en cuando como adorno y como viñeta.

El jesuita francés Jean Yves Calvez, eminente marxólogo y asistente de la Orden, ha demostrado una cierta corrección de rumbo al replicar con educada energía a J. L. Segundo en *La Croix*, 28 de agosto de 1985. Amablemente Calvez descalifica a

Segundo y defiende a Ratzinger. Todo un síntoma en el primer consejero de Arrupe sobre marxismo.

CONDENA Y SILENCIAMIENTO DE FRAY LEONARDO BOFF

El dialogo entre Roma y Gustavo Gutiérrez a través de comunicaciones directas y de la convocatoria a la Conferencia episcopal peruana se saldó con un documento de compromiso en 1984, ya posterior a la Instrucción Ratzinger, por parte de los obispos del Perú, del que se siguió una actitud sumisa y prudente, hasta hoy, por parte del teólogo. El caso Boff ha sido completamente distinto. Boff se ha sentido apoyado por el sector liberacionista de su Jerarquía, y en concreto por los dos cardenales de Brasil más propensos al liberacionismo, dom Aloisio Lorscheider y sobre todo dom Paulo Evaristo Arns, el excéntrico arzobispo de São Paulo. El resultado fue al principio más brillante, pero al final ha resultado catastrófico para Boff y sus protectores, al menos de momento.

Un viaje espectacular a Roma

La personalidad extrovertida y exhibicionista de Boff se puso de manifiesto en todo el año 1984, durante el cual el teólogo desplegó una actividad frenética. Tiene un sentido de la comunicación asombroso, una audacia sin límites y en un primer momento decidió que la mejor defensa es el ataque. Dirige la editorial liberacionista «Vozes», organizada empresarialmente con gran eficacia, mediante una red de librerías en todo Brasil, donde no se vende solo, ni principalmente, producto liberacionista sino mercancía religiosa en general, solo en São Paulo hay tres de ellas. Parece que la voz de alerta sobre el peligro que representaba Boff la dio su hermano en religión, actualmente obispo, fray Boaventura Kloppenburg, uno de los teólogos más seguros de

América y muy notable experto en liberacionismo con notable audiencia en la Curia romana.

El debate Ratzinger-Boff, zanjado en la primavera de 1985 con el silenciamiento del teólogo tras la condena expresa y circunstanciada de su libro principal, versa precisamente sobre este libro, *Iglesia: carisma y poder* (1.ª ed., «Vozes», Petropolis, 1981), sobre el cual, pocos meses después, la Comisión Archidiocesana para la Doctrina de la Fe de Río de Janeiro le hizo una serie de observaciones críticas a las que el teólogo respondió que encerraban graves errores de crítica y de interpretación, inaceptables para él. Entonces, el 12 de febrero de 1982, Boff envío su respuesta a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual le contesto en una carta del cardenal Ratzinger fechada el 15 de mayo de 1984. (Para toda la polémica sobre Boff en su fase inicial, cfr. *Misión Abierta*, febrero de 1985, p. 9 y ss.)

En su carta, el cardenal Ratzinger bromea sobre las buenas intenciones del teólogo, y acusa a Boff de apoyarse más en ciertas teologías discutibles, como la de Hans Küng, que en el magisterio de la Iglesia, de usar un lenguaje panfletario y polémico, impropio de un teólogo, con ejemplos concretos en el libro. Se pregunta el cardenal si la inspiración de Boff viene de la fe o del neomarxismo, así de claro. Luego analiza varios puntos concretos del libro que no reproducimos aquí porque los veremos bien claros en la condena definitiva. El cardenal anuncia la publicación de la carta y ofrece al teólogo la posibilidad de un coloquio.

En la citada edición de *Misión Abierta*, Leonardo Boff publica un largo artículo firmado «Frater, theologus minor et peccator» con mucha menos humildad que la firma.

El 18 de junio Boff acepta el coloquio en Roma. Y llega a Roma el 2 de setiembre, donde sufre (encantado) un asedio periodístico. Al día siguiente se publica la *Instrucción* y todo el mundo la asocia con la presencia de Boff en Roma, pero encerrado en la

curia de los franciscanos, no concede entrevista alguna. El 7 de setiembre, día de la Independencia en Brasil, Leonardo Boff se enfrenta con el cardenal Ratzinger. Pregunta al llegar «¿Esta aquí la sala de tortura?» Le recibe el cardenal. A las dos horas de discusión llegan los dos cardenales brasileños —Arns y Lorscheider—, que se suman al coloquio junto con al secretario de la Congregación, Bavone. El cardenal Arns pide que, para la elaboración del nuevo documento prometido en la Instrucción, se invite a los artífices de la TL, que sean consultados los Episcopados y que el documento se elabore en el Tercer Mundo. El comunicado de la reunión, que se limitaba a reflejar el clima fraterno en que se desarrolló, fue un triunfo para Boff, que durante una semana frenética de entrevistas y declaraciones —que luego se prolongó durante meses— reincidió en todos sus puntos de vista, y aprovechó el interés mundial —alentado por todo el sistema internacional de Piensa pro liberacionista— para convertirse en héroe de la libertad frente al oscurantismo de Roma. Por ejemplo, en *El País* semanal (8 de noviembre de 1984) el corresponsal Juan Arias sentencia que la conversación «había terminado con un empate». Y recuerda que Boff, sin esperar la publicación de la carta admonitoria que le había dirigido el cardenal, se apresuró a publicarla en la revista italiana *Il Regno*, junto con unas cuartillas en defensa propia. En la conversación con Ratzinger Boff leyó casi todo su alegato de 50 páginas que luego publicó o resumió profusamente ante los medios informativos de todo el mundo. Fortalecido por el apoyo de sus cardenales, y por la simpatía de toda la izquierda cultural del mundo, Boff se atreve a criticar con mayor dureza la Instrucción del Vaticano: «Yo creo que un modo de humillar a los pobres de todo el mundo es lo que ha hecho la Congregación para la Doctrina de la Fe con su último documento». Y se reafirma en su impregnación marxista: «El marxismo ha ayudado a muchos hombres y también a no pocos cristianos a conocer mejor los mecanismos de opresión y

a descubrir las intencionalidades estructurales (*sic*) más allá de la voluntad de las personas tomadas individualmente. El marxismo ha reforzado en muchos de nosotros la visión que recibimos del Evangelio, que es intentar ver la sociedad y la historia desde la perspectiva de los últimos y construirla desde los olvidados de la sociedad. ¿Por qué no debe ser el marxismo la base para un cristianismo más efectivo históricamente? Solamente los pobres de fe y de espíritu tienen tanto miedo al marxismo». En este sentido, la Instrucción de Roma «tiene un atraso teórico de años» Y repite toda la consabida argumentación liberacionista sobre ella.

Las vísperas de la Notificación

La clave de la defensa de Boff en su documento de respuesta es «que se puede criticar la teología, pero no los hechos». Es decir, que él se cree en posesión de la plena verdad histórica, con base en los hechos de cuya certeza le consta. La réplica de Boff es deslavazada, pero sistemática, entreverada de censuras a los procedimientos del Vaticano y hasta de amenazas ante las reacciones que puedan producirse. No merece la pena resumirla, no es la respuesta de un teólogo, sino el alegato de un propagandista. No está realmente dirigida al cardenal y a la Congregación, sino a la opinión pública que jalea al rebelde. Aunque termina con una hermosa frase que hasta ahora Boff ha hecho buena: «De una cosa estoy cierto: prefiero caminar con la Iglesia que andar solo con mi teología».

Para no citar más que algunas intervenciones y apariciones de Boff en los medios de comunicación españoles, recordemos su artículo en *El País* de 2 de enero de 1985, en que critica nuevamente la Instrucción de agosto, su entrevista en *Cambio 16* el 7 de enero (p. 79) en que afirma que «es problemático hablar de quién es Dios», su nuevo artículo en *El País*, el 7 de febrero de 1985, «La hegemonía dentro de la Iglesia católica», en que justi-

fica el auge de la TL como una descentralización del pensamiento eclesiástico ya que «somos herederos de siglos de construcción monocentrista de la Iglesia». Por fin, y a poco de que los servicios de Prensa de la Orden franciscana en Bonn anunciasen (*cfr. Ya*, 24-1-1985) que Leonardo Boff aceptaría cualquier decisión del Vaticano sobre su libro, llegó la decisión del Vaticano, en primera página de *L'Osservatore Romano* del 20-21 de marzo de 1985. La comunicación del cardenal Ratzinger tiene la fecha del día 11 anterior, y contiene la afirmación de que el Papa la ha aprobado expresamente. La Notificación del Vaticano consiste sustancialmente en la revelación de la carta del 15 de mayo de 1984, que ya Boff había publicado por su cuenta, y afirma que las objeciones de esa carta no han sido superadas en la conversación y en el escrito de descargos presentado por Boff. «Determinadas opciones del libro de L. Boff resultan insostenibles», dice la Notificación, que critica diecinueve tesis contenidas en el libro *Iglesia: carisma y poder*. No se utiliza en la Notificación el término *marxismo* aunque se rechazan determinadas concepciones marxista de Boff, sobre la vida de la iglesia como un «modo de producción». «Al hacer público todo lo anterior, la Congregación se siente también obligada a declarar que las opciones de L. Boff aquí analizadas son tales que ponen en peligro la sana doctrina de la fe que esta misma Congregación tiene el deber de promover y tutelar».

La «Notificación» del Vaticano

El documento es tan importante que merece su reproducción, que tomamos de *Ecclesia* 2221 (18 de mayo de 1985) p. 604 y ss.

LAS TESIS DE BOFF PONEN EN PELIGRO LA SANA DOCTRINA DE LA FE

INTRODUCCIÓN

El 12 de febrero de 1982, Leonardo Boff, O. F. M., tomaba la iniciativa de enviar a la Congregación para la Doctrina de la Fe la respuesta que había dado a la Comisión Archidiocesana para la Doctrina de la Fe de Río de Janeiro, la cual había criticado su libro *Iglesia: carisma y poder*) («Igreja carisma e poder, Ensayos de eclesiología militante» Editora «Vozes», Petropolis, Río de Janeiro, Brasil, 1981). Él declaraba que tal crítica contenía graves errores de lectura y de interpretación.

La Congregación, después de haber estudiado el escrito en sus aspectos doctrinales y pastorales, exponía al autor, en carta del 15 de mayo de 1984, algunas reservas invitándolo a acogerlas y ofreciéndole al mismo tiempo la posibilidad de un coloquio de esclarecimiento. Pero, teniendo en cuenta la influencia que el libro ejercía en los fieles, la Congregación informaba a L. Boff que la carta se haría pública en todo caso, teniendo eventualmente en consideración la posición que él adoptara en el coloquio.

El 7 de setiembre de 1984, L. Boff era recibido por el cardenal prefecto de la Congregación, asistido por monseñor Jorge Mena en calidad de actuario. Contenido de la conversación eran algunos problemas eclesiológicos que surgían de la lectura del libro *Iglesia: carisma y poder*, y señalados en la carta del 15 de mayo de 1984, La conversación, desarrollada en un clima fraterno, brindó al autor la ocasión de exponer sus aclaraciones, que entregó también por escrito. Todo ello quedaba puntualizado en un comunicado final emitido y redactado de acuerdo con L. Boff. Al término de la conversación, en otro sitio fueron recibidos por el cardenal prefecto los eminentísimos cardenales Aloisio Lorscheider y Paulo Evaristo Arns, que se hallaban en Roma con este motivo.

La Congregación examinó, según la propia praxis, las clarificaciones orales y escritas facilitadas por L. Boff y aun habiendo tenido en cuenta las buenas intenciones y los repetidos testimonios de fidelidad a la Iglesia y al Magisterio manifestados por él, sin embargo, ha tenido que poner de relieve que las reservas suscitadas a propósito del libro y señaladas en la carta no podían considerarse sustancialmente superadas. Juzga necesario, pues, tal como estaba previsto, hacer ahora público, en sus partes esenciales, el contenido doctrinal de dicha carta.

PREÁMBULO DOCTRINAL

La eclesiología del libro *Iglesia: carisma y poder*, con una serie de estudios y de perspectivas, trata de salir al paso a los problemas de América Latina y en particular de Brasil (*cfr.* p. 13). Esta intención, por una parte, exige una atención sería y profunda a las situaciones concretas a las que se refiere el libro, y por otra —para responder realmente a su finalidad—, la preocupación de insertarse en la gran misión de la Iglesia universal, dirigida a interpretar, desarrollar y aplicar, bajo la guía del Espíritu Santo, la común herencia del único Evangelio confiado por el Señor, una vez para siempre, a nuestra fidelidad. De este modo, la única fe del Evangelio crea y edifica, a través de los siglos, la Iglesia católica, que permanece una con la diversidad de los tiempos y la diferencia de las situaciones propias en las múltiples Iglesias particulares. La Iglesia universal se realiza y vive en las Iglesias particulares y éstas son Iglesia, permaneciendo precisamente expresiones y actualizaciones de la Iglesia universal en un determinado tiempo y lugar. Así, con el crecimiento y progreso de las Iglesias particulares crece y progresa la Iglesia universal; mientras que con la atenuación de la unidad disminuiría y decaería también la Iglesia particular. Por esto, la verdade-

ra reflexión teológica nunca debe contentarse sólo con interpretar y animar la realidad de una Iglesia particular, sino que debe más bien tratar de penetrar los contenidos del sagrado depósito de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia y auténticamente interpretado por el Magisterio. La praxis y las experiencias, que surgen siempre de una determinada y limitada situación histórica, ayudan al teólogo y le obligan a hacer accesible el Evangelio a su tiempo. Sin embargo, la praxis no sustituye a la verdad ni la produce, sino que está al servicio de la verdad que nos ha entregado el Señor. Por tanto, el teólogo está llamado a descifrar el lenguaje de las diversas situaciones —los signos de los tiempos— y abrir este lenguaje al entendimiento de la fe (*cfr.* Encíclica *Redemptor hominis*, 19).

Examinadas a la luz de los criterios de un auténtico método teológico —al que aquí sólo hemos aludido brevemente—, determinadas opciones del libro de L. Boff resultan insostenibles. Sin pretender analizarlas todas, se ponen aquí en evidencia las opciones eclesiológicas que parecen decisivas: la estructura de la Iglesia, la concepción del dogma, el ejercicio del poder sagrado, el profetismo.

LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA

L. Boff se coloca, según sus palabras, dentro de una orientación, en la que se afirma que «la Iglesia como institución no estaba en el pensamiento del Jesús histórico, sino que surgió como evolución posterior a la resurrección, especialmente con el progresivo proceso de desescatologización» (p. 123). Por consiguiente, la jerarquía es para él «un resultado» de la «férrea necesidad de institucionalizarse», una «mundanización» al «estilo romano y feudal» (página 71). De aquí se deriva la necesidad de un «cambio permanente de la Iglesia» (p. 109), hoy debe surgir una «Iglesia nueva» (p. 107 y ss.), que será «una nueva

encarnación de las instituciones eclesiales en la sociedad, cuyo poder será simple función de servicio» (p. 108).

En la lógica de estas animaciones se explica también su interpretación de las relaciones entre catolicismo y protestantismo: «Nos parece que el cristianismo romano (catolicismo) se distingue por la afirmación valiente de la identidad sacramental y el cristianismo protestante por una afirmación intrépida de la no identidad» (pagina 132, cfr. pp. 126 y ss., 140).

En esta visión, ambas confesiones serían mediaciones incompletas, pertenecientes a un proceso dialéctico de animación y negación. En esta dialéctica «aparece lo que es el cristianismo. ¿Qué es el cristianismo? No lo sabemos. Solo sabemos lo que aparece ser en el proceso histórico» (p. 131).

Para justificar esta concepción relativizante de la Iglesia —que está en el fundamento de las críticas radicales dirigidas a la estructura jerárquica de la Iglesia católica— L. Boff apela a la Constitución *Lumen gentium* (núm. 8) del Concilio Vaticano II. De la famosa expresión del Concilio «Haec Ecclesia (est unica Christi Ecclesia) subsistit in Ecclesia catholica», él deduce una tesis exactamente contraria al significado autentico del texto conciliar cuando afirma: «De hecho ella (es decir, la única Iglesia de Cristo) puede subsistir también en otras Iglesias cristianas» (p. 125). En cambio, el Concilio eligió la palabra «subsistit» precisamente para esclarecer que existe una sola «subsistencia» de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su trabazón visible solo existen «elementa Ecclesiae» que —siendo elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen hacia la Iglesia católica *(Lumen gentium*, 8). El decreto sobre el ecumenismo expresa la misma doctrina («Unitatis redintegratio», 3-4), la cual se precisó de nuevo en la de-

claración «Mystenum Ecclesiae», núm. 1 (AAS LXV, 1973, pp. 396-398).

La subversión del significado del texto conciliar sobre la subsistencia de la Iglesia está en la base del relativismo eclesiológico de L. Boff antes delineado, en el cual se desarrolla y se explicita un profundo malentendido de la fe católica sobre la Iglesia de Dios en el mundo.

DOGMA Y REVELACIÓN

La misma lógica relativizante se vuelve a encontrar en la concepción de la doctrina y del dogma expresada por L. Boff. El autor critica de manera muy severa la «comprensión "doctrinal" de la revelación» (p. 73). Es cierto que L. Boff distingue entre dogmatismo y dogma (*cfr.* p. 139), admitiendo el segundo y rechazando el primero. Sin embargo, según él, el dogma en su formulación es válido solamente «para un determinado tiempo y circunstancias» (paginas 127 128). «En un segundo momento del mismo proceso dialéctico el texto debe poder ser superado, para dar lugar a otro texto del hoy de la fe» (p. 128). El relativismo resultante de estas animaciones se hace explícito, cuando L, Boff habla de posiciones doctrinales contradictorias entre si contenidas en el Nuevo Testamento (*cfr.* p. 128), por consiguiente, «la actitud verdaderamente católica» sería «la de estar fundamentalmente abiertos a todas las direcciones» (p. 128). En la perspectiva de L. Boff, la autentica concepción católica del dogma cae bajo el veredicto de «dogmatismo». «Mientras dure este tipo de comprensión dogmático y doctrinal de la revelación y de la salvación de Jesucristo, habrá que contar irremediablemente con la represión de la libertad del pensamiento divergente dentro de la Iglesia (pp. 74-75).

A este propósito hay que poner de relieve que lo contrario del relativismo no es el verbalismo o el inmovilismo. El contenido último de la revelación es Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que nos invita a la comunión con Él, todas las palabras se refieren a la Palabra, o como dice san Juan de la Cruz «... a su Hijo... todo nos lo hablo junto y de una vez en esta sola Palabra y no tiene más que hablar» («Subida al Monte Carmelo», II, 22, 3). Pero en las palabras siempre analógicas y limitadas de la Escritura y de la fe autentica de la Iglesia, basada en la Escritura, se expresa de manera digna de fe la verdad sobre Dios y sobre el hombre. La necesidad permanente de interpretar el lenguaje del pasado lejos de sacrificar esta verdad, la hace más bien accesible y desarrolla la riqueza de los textos auténticos. Caminando bajo la guía del Señor, que es el camino y la verdad (Jn., 14, 6), la Iglesia, docente y creyente, está segura de que la verdad expresada en las palabras de la fe no solo no oprime al hombre sino que lo libera (Jn., 8,32) y es el único instrumento de verdadera comunión entre hombres de diversas clases y opiniones, mientras que una concepción dialéctica y relativista lo expone a un decisionismo arbitrario.

Ya en el pasado esta Congregación tuvo que precisar que el sentido de las fórmulas dogmáticas permanece siempre verdadero y coherente, determinado e irreformable, aun cuando pueda ser ulteriormente esclarecido y mejor comprendido (*cfr.* «Mystenum Ecclesiae», 5 AAS LXV, 1973, pags. 403-404).

El *depositum fidei*, para continuar en su función de sal de la tierra que nunca pierde su sabor, debe ser fielmente conservado en su pureza, sin resbalar en el sentido de un proceso dialéctico de la historia y en la dirección del primado de la praxis.

EJERCICIO DEL PODER SACRO

Una «grave patología» de la que, según L. Boff, debería liberarse la Iglesia romana, viene del ejercicio hegemónico del poder sacro que, además de hacer de ella una sociedad asimétrica, habría sido deformado en si mismo.

Dado por descontado que el eje organizador de una sociedad coincide con el modo específico de producción que le es propio y aplicando este principio a la Iglesia, L. Boff afirma que ha habido un proceso histórico de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero en perjuicio del pueblo cristiano, el cual se habría visto así privado de su capacidad de decidir, de enseñar, etc. (*cfr.*, pp. 75, 215 y ss.) Además, después de haber sufrido esta expropiación, el poder sacro habría sido también gravemente deformado, cayendo así en los mismos defectos del poder profano en términos de dominio, centralización, triunfalismo (confróntese pp. 98, 85, 91 y ss.) Para remediar estos inconvenientes se propone un nuevo modelo de Iglesia en la que el poder se conciba sin privilegios teológicos como puro servicio articulado según las necesidades de la comunidad (*cfr.*, pp. 108, 207).

No se puede empobrecer la realidad de los sacramentos y de la Palabra de Dios, encuadrándola en el esquema de «producción y consumo», reduciendo así la comunión de la fe a un mero fenómeno sociológico. Los sacramentos no son «material simbólico», su administración no es producción, su recepción no es consumo. Los sacramentos son dones de Dios, nadie los «produce», todos recibimos en ellos la gracia de Dios, los signos del amor eterno. Todo esto está por encima de cualquier producción, por encima de todo hacer y fabricar humano. La única medida correspondiente a la grandeza del don es la máxima fidelidad a la voluntad del Señor, según la cual seremos juzgados to-

dos —sacerdotes y laicos—, siendo todos «siervos inútiles» (Lc., 17:10). Ciertamente, el peligro de abusos existe siempre, el problema de cómo pueda garantizarse el acceso de todos los fieles a la plena participación en la vida de la Iglesia y en su fuente, esto es, en la vida del Señor, se plantea siempre. Pero interpretar la realidad de los sacramentos, de la jerarquía, de la palabra y de toda la vida de la Iglesia en términos de producción y de consumo, de monopolio, expropiación, conflicto con el bloque hegemónico, ruptura y ocasión para un mundo asimétrico de producción equivale a subvertir la realidad religiosa, lo que, lejos de contribuir a la solución de los verdaderos problemas, lleva más bien a la destrucción del sentido autentico de los sacramentos y de la palabra de la fe.

EL PROFETISMO EN LA IGLESIA

El libro *Iglesia: carisma* y *poder* denuncia a la jerarquía y a las instituciones de la Iglesia (*cfr.*, pp. 65-66, 88, 239-240). Como explicación y justificación de tal actitud reivindica el papel de los carismas y en particular del profetismo (*cfr.*, pp. 237-240, 246-247). La jerarquía tendría la simple función de «coordinar», de «favorecer la unidad y la armonía entre los varios servicios», de «mantener la circularidad e impedir toda división y superposición», descartando, pues, de esta función «la subordinación inmediata de todos a los jerarcas» (*cfr.*, p. 248).

No cabe duda de que el pueblo de Dios participa en la misión profética de Cristo (*cfr., Lumen gentium*, 12), Cristo realiza su misión profética no solo por medio de la jerarquía, sino también por medio de los laicos (*cfr., ibíd.*, p. 35). Pero es igualmente claro que la denuncia profética en la Iglesia debe ser legítima, debe estar siempre al servicio de la edificación de la Iglesia misma. No solo debe aceptar la jerarquía y las instituciones, sino también cooperar po-

sitivamente a la consolidación de su comunión interna, además, el criterio supremo para juzgar no solo su ejercicio ordenado, sino también su autenticidad pertenece a la jerarquía (*cfr., Lumen gentium*, 12).

CONCLUSIÓN

Al hacer público todo lo anterior, la Congregación se siente también obligada a declarar que las opciones de L. Boff aquí analizadas son tales que ponen en peligro la sana doctrina de la fe, que esta misma Congregación tiene el deber de promover y tutelar.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia concedida al infrascrito prefecto, aprobó la presente notificación, decidida en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ordenó su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 11 de marzo de 1985.

Cardenal Joseph Ratzinger,

Prefecto

Alberto Bovone,

Arzobispo titular de Cesárea di Numidia,

Secretario

(O. R»., edición en español, del 31-III-1985)

El silenciamiento y el pateo

Al informar sobre esta Notificación, el diario español de la Conferencia Episcopal se permitió añadir que «la advertencia oficial vaticana no se refiere a la persona de Boff ni tiene que ver directamente con la teología de la liberación» *(Ya*, 21-111-1985, p. 28), lo cual es una falsedad doble y una insidia. Muy pronto confirmaría la Santa Sede que su Notificación sí tenía que ver con la persona, y afirmar que *Iglesia: carisma y poder*, que es uno

de los libros clave de la TL, nada tiene que ver con ella es una sandez deformadora, muy acorde con lo que ese diario durante 1984 y 1985 ha venido a veces defendiendo o insinuando sobre la TL. Otra publicación española encubridora del liberacionismo, la revista *Vida Nueva*, informa en su n.° 1472 (30-III-1985) sobre una reacción de Boff ante la Notificación que «no le quita la serenidad ni la paz porque él no se siente portador de tales errores». Y se consuela efímeramente: «Además, no prevé (el documento) medida alguna contra mi persona ni contra mi actividad». Por eso, en su artículo publicado en *El País* el 27 de abril de 1985, Boff reincide. No advierte que puede estar próxima contra él una medida semejante a la que ha arrebatado la *venia docenti* a su hermano Clodovis. Y publica un artículo desafiante: «Es necesario hacer esta teología», en que, sin nombrar al marxismo, justifica la asunción del análisis marxista por el liberacionismo.

A los tres días se notificó a Leonardo Boff una nueva decisión del Vaticano: su silenciamiento. Las Congregaciones para la Doctrina de la Fe y la de Religiosos e Institutos Seculares adoptaron, tras la notificación doctrinal, medidas disciplinarias de acuerdo con el Derecho canónico. Boff habrá de mantener un «respetuoso silencio» con carácter indefinido, y no solamente durante un año, como se había anunciado profusamente, lo que sucede es que este tipo de penas canónicas se revisan anualmente. En este periodo deberá cesar en todas sus actividades como conferenciante, escritor y director editorial, aunque se le permite el estudio y la docencia restringida. La notificación penal fue enviada al superior general de los franciscanos el 26 de abril, y el Vaticano reconoce que el teólogo la ha acogido con espíritu religioso. Antes de sumirse en el silencio penitencial, declara a la agencia «EFE» que él no es marxista y se ratifica en sus posiciones sobre la teología de la liberación. Televisión Española, tan respetuosa siempre con el Vaticano, difundiría mucho después

una entrevista rebelde hecha a Boff antes de su silenciamiento, contra la voluntad del teólogo (Para los datos sobre la sanción a Boff, cfr., *Ya*, 10-V-1985, p. 27).

Todas las furias del sistema de apoyo internacional al liberacionismo se volcaron sobre Roma después del silenciamiento de Leonardo Boff, que el teólogo ha cumplido, hasta que se le ha levantado, de manera ejemplar. Precedidas por la protesta de diez obispos de Brasil —la minoría liberacionista en estado puro— que publicaron un manifiesto contra la decisión del Vaticano, encabezado por el arzobispo Fernando Gomes dos Santos, y con la firma de monseñor Pedro Casaldaliga, quien dedicó para la ocasión a Boff uno de sus farragosos poemas *(ABC*, 14-V-1985). Eduardo Crawley, director ejecutivo de *Latín American Newsletters*, en Londres, publicó en *El País*, 17-V-1985, p. 30, un articulo desafiante en que amenazaba al Vaticano con la publicación de una *Summa teológica de la liberación*, que constara de un centenar de libros publicados coordinadamente por los principales portavoces del liberacionismo, omitía el amenazador periodista el hecho de que algunos ya han aparecido, y uno de ellos es el que ha merecido la dura sanción de Roma. Sin embargo la plana mayor del liberacionismo ha empezado ya a cumplir su amenaza, como veremos inmediatamente. La izquierda cultural continuó durante semanas jaleando cualquier manifestación de protesta por la sanción de Boff (*cfr.*, *El País*, 18-V-1985, p. 27). Varios abogados brasileños prepararon un recurso ante el Tribunal de Justicia de las Naciones Unidas en La Haya *(Diario 16*, 22-V-1985, p. 14), y dos cualificados miembros de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, Casiano Floristán y José A. Gimbernat, publicaron en el habitual díario portavoz del liberacionismo en España, *El País*, el 31-V-1985, p. 28, una requisitoria contra el Vaticano con el titulo «Leonardo Boff, un teólogo silenciado», suscrito además por otros teólogos, entre los que figuran José María Castillo y José María Diez Alegría. La revista pro liberacionista

Vida Nueva, en su número 1482 (8-VI-1985), p. 35, se hace eco favorablemente de las campañas antivaticanas por el silenciamiento de Boff, entre ellas las acusaciones del jesuita González Faus y del ex jesuita Fernando Cardenal contra el Vaticano, el teólogo español se ha atrevido a enviar su protesta directamente al Papa, e incluye en ella una cita de San Pablo: «Por vuestra causa se blasfema del nombre de Dios entre las gentes». Fernando Cardenal califica la medida de Roma contra Boff como «una bofetada a la Iglesia y al pueblo del Brasil». Vuelve a la carga en favor de Boff la revista española, con un artículo de Martín Descalzo en el n.º 1483, del 15 de junio de 1985, en que el escritor sacerdote cumple una vez más su función de encubrimiento, que confirmó poco después como redactor de *ABC*, al oponerse frontalmente a la publicación de varios artículos del autor de este libro sobre el liberacionismo, esta actitud antiperiodística y anticonstitucional provocó gran malestar en el diario donde Martín Descalzo presta sus servicios y los artículos fueron, pese a su oposición, publicados. Por fin, *ABC* del 1 de agosto de 1985, da cuenta de una carta de los teólogos progresistas europeos —Küng, Schillebeeckx y Metz entre ellos— a los obispos brasileños en protesta por la decisión vaticana contra Boff y en instancia de que continúen fomentando la TL.

Entre las protestas liberacionistas contra la Instrucción del Vaticano dejamos para el final de esta sección la más dura, la más dolorosa, la que publican en la revista rebelde de los claretianos españoles *Misión Abierta* (n.º 1, de 1985, p. 77 y ss.) tres portavoces del liberacionismo con muchas razones para callar y obedecer. El primero es el padre Ignacio Ellacuría, S.J., estratega del liberacionismo en Centroamérica, del que hablaremos a fondo más adelante, que critica a la Instrucción por caricaturizar al marxismo, cuando, como veremos, interpreta muy profunda y correctamente al marxismo. Luego se extiende sobre la pregunta de si hay teologías de la liberación como las descritas en el do-

cumento, la pregunta jansenista en un jesuita. La segunda crítica es la del teólogo progresista y proclive a la rebeldía, E Schillebeeckx, O. P., cuyo título es «Una óptica equivocada», en la que afirma también que «ningún teólogo de la liberación se reconocerá en esta extraña construcción», por lo que se encargan de contradecirle al menos dos teólogos de la liberación —Gutiérrez y Segundo— en confesiones que incluimos en este libro. Por último, un obispo, el excéntrico prelado español don Pedro Casaldaliga, titula su torpe alegato «Hace el juego a los poderes del dinero y de la dominación», una *boutade* más de este profeta del Araguaia, en que muy amablemente insinúa que la Instrucción es obra «de maniqueos o extraterrestres», mientras afirma que los Papas y la propia Instrucción «utilizan categorías marxistas», lo cual es soberana expresión de mala fe.

LOS NUEVOS VIAJES DEL PAPA Y LA TEOLOGÍA DE LA RECONCILIACIÓN

Después del serio aviso a Gutiérrez y del silenciamiento de Leonardo Boff, se nota en Roma un deseo incontenible de encontrar una alternativa válida para la teología de la liberación en Iberoamérica. En octubre de 1984, el Papa Juan Pablo II emprende un nuevo viaje a la cuna del catolicismo americano, Santo Domingo, donde, frente a las reticencias de muchos cristianos y muchos obispos de América, asume una encendida defensa de la evangelización española y portuguesa y una posición muy clara contra la «Leyenda Negra». Reitera, sí, la fidelidad al Evangelio «que prohíbe el recurso a métodos de odio y violencia», reafirma la opción por los pobres, pero sin exclusiones de ninguna clase, y propone una opción «que no considere al pobre como clase, como clase en lucha o como clase separada de la comunión y obediencia a los pastores puestos por Jesucristo». Entre las tentaciones que debe superar la Iglesia iberoamericana fi-

gura en primer término «debilitar la comunión en la Iglesia por parte de quienes la ideologizan, pretendiendo construir una Iglesia popular que no es la de Cristo» (confróntese *El País*; 12 y 13 de octubre de 1984).

Rodeado de gran expectación, Juan Pablo II viajó al Continente sudamericano a fines de enero de 1985. Era ya su sexto viaje a Iberoamérica, el Papa marca claramente, con esa insistencia, su preocupación por el presente y el futuro de la Iglesia en el Continente donde vive ya la mitad de la Iglesia católica. El Papa advirtió seriamente a los obispos de Venezuela, en comunicación no publica, que vigilasen las posibles infiltraciones del liberacionismo —muy poco extendido en la nación— y les previno contra quienes, «abusando de la misión de enseñar recibida por la Iglesia, anuncian no la verdad de Cristo, sino sus propias teorías» clara alusión en el año de Boff «Tampoco faltan —añadió— quienes desfiguran el mensaje evangélico instrumentalizándolo al servicio de las ideologías y de estrategias políticas en busca de una ilusoria liberación terrestre, que no es la de la Iglesia ni la del verdadero bien del hombre». Particular atención de los informadores y de la opinión pública mereció la visita del Papa a la capital del Perú, Lima, donde Gustavo Gutiérrez, padre de la TL, estaba entre las muchedumbres que escucharon al Papa, deliberadamente oculto y sin exhibicionismo alguno. Nunca se había tributado en Perú un recibimiento así a personalidad alguna. Exhortó a obispos y fieles a superar las «tentaciones de la Iglesia del Perú», adhiriéndose al tronco de la Iglesia y evitando embarcar a la vida religiosa en proyectos socio-políticos que deben serle ajenos. Repudió el magisterio paralelo de quienes son «portadores de incertidumbres en vez de propagandistas de certezas de fe». El Papa acababa de proponer en Ecuador una *teología de la bendición*, seguía buscando la alternativa al liberacionismo. Gustavo Gutiérrez declararía luego que el viaje del Papa «lo había vivido esquizofrénicamente, porque mi cabeza es eu-

ropea y mi sangre es india». Y eludió pronunciarse sobre el presunto marxismo de la TL, al que dedico una *boutade*, «La teoría de la dependencia es incluso antimarxista». Pero Gutiérrez se mantuvo en una discreta penumbra con motivo del viaje papal, y el Papa, pese a reiterar sus principales puntos de vista sobre el liberacionismo, tampoco quiso insistir demasiado, porque sabía que los pueblos de América no han sido penetrados todavía sustancialmente por las nuevas doctrinas, y conservaban el depósito de fe que el Papa vino precisamente a suscitar y actualizar (*cfr.*, *El País*, 28 de enero, y 3 y 8 de febrero de 1985). Actitud que fue aprovechada por un portavoz del centrismo nostálgico, Joaquín L. Ortega para entonar en *Ya* (11-II-1985) un cántico al «otro Gustavo Gutiérrez» (p. 5) «sensato, critico a la vez que fiel conciliador», como si todo el movimiento que él contribuyo decisivamente a desencadenar fuese ya agua pasada, y sin la menor alusión a las tesis marxistas del padre de la TL.

Ya en 1980, Cristianos por el Socialismo, cuya desaparición se ha anticipado por algunos, publicaba un agresivo folleto (Laia, Barcelona) en que con el titulo *Cristians pel Socialisme al 1980* se sugería que un movimiento involucionista surcaba la Iglesia en busca de una *restauración* (p. 30). Por iniciativa de la misma corriente eclesiástica, de la que ha emanado después el «Manifiesto de los Andes», surgió en un Congreso de Arequipa (Perú), como secuela de la visita del Papa, la idea de alternativa a la TL en forma de *Teología de la Reconciliación*, que asume toda la legítima preocupación del liberacionismo por la suerte de los pobres y los oprimidos en Iberoamérica, pero trata de encauzarla y resolverla mediante procedimientos evangélicos —que no excluyen la denuncia— de reconciliación entre los hombres (*cfr.*, *Ya*, 12 de marzo de 1985). El arzobispo de Arequipa, Fernando Vargas, en unión con el cardenal López Trujillo, presidió la elaboración de un documento para la propuesta de la nueva teología de la reconciliación, en ese congreso celebrado durante el mes de

enero de 1985 en Arequipa, con participación del secretario del Sínodo de los Obispos, monseñor Tomko, y el gran teólogo español Cándido Pozo, miembro de la Comisión Teológica Internacional. La revista española *Sillar* publica en su número 18 (abril de 1985), p. 229 y ss., las tesis fundamentales de la nueva propuesta. La nueva teología pretende recoger todos los aspectos positivos de la TL e integrarlas en un contexto más amplio y menos reduccionista. Ante las flagrantes situaciones de injusticia en que se debate América, caben dos caminos: la lucha revolucionaria ciega, o la reconciliación, que no es un conformismo alienante, sino un replanteamiento total sobre la misión de los cristianos ante el mundo. No se trata de construir una teología sectorial más, sino de potenciar toda la fuerza, tradicional y actual, de la teología para encauzar los graves problemas de América. Este documento es de la máxima importancia, y se desarrollará en la actividad pastoral de la Iglesia de América durante la próxima etapa histórica, con intensidad creciente, aunque quizá con menos espectacularidad que las producciones, rebeldías y originalidades del liberacionismo.

En una rueda de Prensa celebrada el 12 de diciembre de 1985, el cardenal Ratzinger anunció que el segundo documento del Vaticano sobre la teología de la liberación —donde se espera un despliegue positivo de la doctrina de la Iglesia, ya esbozado en el primer documento— podría hacerse público en torno a la Cuaresma de 1986, por lo que su comentario se incluirá en el epílogo de este libro. En este documento se tendrán en cuenta las intervenciones de los obispos en el Sínodo, que, como vamos a ver, rechazaron, por abrumadora mayoría, las formas marxistas o temporalistas de la TL. El Episcopado brasileño y los representantes de las Conferencias episcopales de Iberoamérica intervienen en la redacción del documento.

Aparte del Sínodo, que merece un tratamiento especial, la actividad de la Santa Sede más próxima al terreno de la socio-polí-

tica a fines de 1985 ha sido, sin duda, la importante convocatoria a financieros y hombres de la economía occidental celebrada en Roma a mediados de noviembre bajo el titulo de «Simposium Internacional Iglesia y mundo económico, corresponsabilidad para el futuro de la economía mundial» *(El País*, 23 de noviembre de 1985). El Consejo para Seglares del Vaticano y la Fundación democristiana alemana «Konrad Adenauer», junto con la Federación Internacional de Universidades Católicas, han colaborado en la organización. Y los cardenales Ratzinger y Casaroli intervinieron en las sesiones. La clave del encuentro fue precisamente la intervención del cardenal Ratzinger, quien propuso una evaluación del capitalismo y el marxismo como sistemas socio-económicos. Según la reseña que citamos, el cardenal habló del enorme problema de la deuda exterior en el Tercer Mundo, y con gran sentido de la realidad habló del peligro que la ayuda económica ofrecida por las Iglesias ricas, sobre todo la alemana, «pueda acabar por favorecer en el Tercer Mundo a regímenes de inspiración marxista». Y acusó al «capitalismo salvaje» de haber provocado la revolución marxista en el Tercer Mundo.

En España alguien interpretó esta reunión como un intento de relanzar la doctrina social de la Iglesia por medio de los partidos políticos de la Democracia Cristiana. Si que parece claro que la Iglesia quiere revitalizar a la Democracia Cristiana como portadora de soluciones validas de tipo intermedio en el Tercer Mundo, porque en el Primer Mundo, la DC ha asumido de forma plena el sistema capitalista, si bien atemperado por el sentido social en algunos casos, entre los que no figura el de España.

EL INFORME SOBRE LA FE Y LA NUEVA PERSPECTIVA DE LA IGLESIA

En la primavera de 1985, inmediatamente después de la reprobación del libro de Leonardo Boff y de su silenciamiento, el pe-

riodista italiano Vittorio Messori publicaba, con el cardenal Ratzinger como coautor, que se hace plenamente responsable del contenido del libro, el *Informe sobre la fe*, que expresa el punto de vista —doctrinal y hasta biográfico— del prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en un momento especialmente crítico para la Iglesia. El librito (editado en Madrid por «BAC», serie popular, al comenzar el verano de 1985) tiene una extraordinaria importancia, aunque se presenta como expresión personal y no como doctrina oficial, en este sentido el titulo parece pretencioso y desborda el contenido del libro, que se hubiera presentado mucho mejor como conversaciones o confesiones personales sobre la fe.

Messori presenta con razón a Ratzinger como hombre inmerso en su dimensión religiosa, situado por encima de progresismos o conservadurismos. Nacido en Baviera en 1927, profesor de Teología dogmática en las más importantes Universidades alemanas, es autor de varias obras de impacto mundial dentro de la Iglesia, entre ellas la *Introducción al Cristianismo*, y figuró entre los fundadores de la revista progresista *Concilium* en 1964, aunque tras el viraje radical de esa revista en 1973, cuando sus promotores se adhirieron a la tesis de que el Vaticano II ya no podría ser el punto de referencia para la Iglesia, Ratzinger se separó de ellos. Y lo justifica «No soy yo quien ha cambiado, han cambiado ellos». En 1977 Pablo VI le nombró arzobispo de Múnich. Los liberacionistas, y sus amigos europeos sobre todo, han acumulado desde entonces criticas, a veces viles, contra el gran teólogo y gran pastor, presentándole, como hizo por ejemplo el jesuita Manuel Alcalá en una reunión de periodistas católicos durante la primavera de 1985, poco menos que como un fracasado en la cátedra y en el episcopado, lo que no deja de ser un contrasentido, porque el Papa Juan Pablo II le elevó al puesto clave de cardenal prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el antiguo Santo Oficio (el nombre fue cam-

biado por Pablo VI en su reforma de 1965, fechada en el último día del Concilio) convertida, desde la presencia de Ratzinger en ella, en dicasterio fundamental de la Curia romana, junto a la Secretaria de Estad.

En este *Informe*, el cardenal Ratzinger aborda muy a fondo el problema del Concilio Vaticano II. Defiende al Concilio, pero afirma que sobre el Concilio se ha producido una mistificación: «Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del Papa Juan XXIII y después las de Pablo VI» (Informe, p. 35). Estos males no se atribuyen al Concilio, sino «al haberse desatado en el interior de la Iglesia ocultas fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas, de un optimismo fácil, de un énfasis en la modernidad». Y con el choque exterior contra la mentalidad de una nueva burguesía medio superior, con su ideología radicalmente liberal de sello individualista racionalista y hedonista (*ibíd.*, p. 36). Aboga el cardenal por una *restauración* de la Iglesia, no entendida como nostalgia inviable del pasado, sino como «la búsqueda de un nuevo equilibrio después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo», esa restauración, además, «se encuentra ya en marcha» (*ibíd.*, p. 44).

Insiste el cardenal sobre la decepción posconciliar con duras expresiones: «Es necesario por lo tanto reconocer que el Vaticano II, desde un principio, no siguió el derrotero que Juan XXIII preveía. Es necesario también reconocer que al menos hasta ahora no ha sido escuchada la plegaria del Papa Juan para que el Concilio significase un nuevo salto adelante, una vida y una unidad renovadas para la Iglesia» (*ibíd.*, pagina 48).

Lo más grave es la crisis en el concepto de Iglesia: «La Iglesia de Cristo no es un partido, no es una asociación ni un club, su estructura, profunda y sustantiva, no es democrática, sino sacramental, y por lo tanto jerárquica» (*ibíd.*, p. 57). La crisis de la Iglesia actual es, ante todo, la crisis de las Órdenes religiosas que «han vacilado, han padecido graves hemorragias, han visto reducirse como nunca el numero de novicios y aun hoy parecen estar sacudidas por una crisis de identidad» (*ibíd.*, p. 63). Sobre todo las más cultas, las más preparadas intelectualmente. También hay problemas en las Conferencias Episcopales, que a veces oscurecen la labor individual, directamente apostólica, de los obispos, y en las que «el espíritu de grupo, quizá la voluntad de vivir en paz, e incluso el conformismo, arrastran a la mayoría a aceptar las posiciones de minorías audaces decididas a ir en dirección muy precisa» (Informe, p. 71). (Esta crítica ha molestado profundamente a quienes dirigen las Conferencias Episcopales de Brasil y de España, por algo será). Ha cambiado, desde el Concilio, el criterio para la selección de obispos, entonces se pedía sobre todo que fueran sacerdotes abiertos al mundo, ahora se pide que también sepan oponerse al mundo. La supresión de los catecismos fue un grave error (*ibíd.*, p. 81). Como la supresión del latín. El vínculo entre Biblia e Iglesia ha saltado en pedazos. Dedica el cardenal casi un capitulo a reiterar la presencia del demonio según las dramáticas expresiones, repetidas, del Papa Pablo VI (*ibíd.*, p. 150 y ss.) Reconoce que los anglicanos han vuelto a alejarse de Roma con sus nuevas disposiciones sobre divorcio y sacerdocio de la mujer, y dedica el capítulo VII del Informe al problema de la liberación. La clave del capítulo es la famosa filtración de 1984 previa a la Instrucción, que provocó tanto escándalo y que ahora se da en versión íntegra. En ella se define la TL de forma clara y precisa: «Comprende solamente a aquellos teólogos que de alguna manera han hecho propia la opción fundamental marxista» (*ibíd.*, p. 193). Y apunta que en algunos

países del Este parece surgir una nueva teología de la liberación, precisamente como liberación del marxismo (*ibíd.*, p. 208), aunque preocupa mucho a Roma el contagio de la auténtica TL del Tercer Mundo a otros Continentes desde Iberoamérica.

La polémica sobre la Instrucción de 1984 fue tan enorme que este *Informe sobre la fe* llueve sobre mojado, aunque penetra muy amplia y positivamente en los cuadros de la Iglesia católica. El diario de la Conferencia Episcopal española lo extractó adecuadamente, con extensión plausible. Es cierto que se han lanzado sobre él nubes de humo como si el Papa lo desautorizase, cuando realmente lo único que ha dicho es lo mismo que el cardenal: que el Informe representa la opinión personal de Ratzinger, porque la opinión oficial ya se había expresado en la Instrucción (*cfr. ABC*, 23-VIII-1985, p. 26). Desde enero de 1985, la opinión pública conoció en varios países el cuestionario de nueve preguntas que la Santa Sede dirigió a los Episcopados de todo el mundo para un eventual segundo documento amplio sobre la TL, que seguramente irá por la senda de la Teología de la Reconciliación, y sin duda ratificará el documento de agosto de 1984 (*cfr. ABC*, 13-1-1985, p. 29). Parece claro que el problema ha entrado en un compás de espera después de las observaciones a Gutiérrez, la Instrucción de 1984 y el silenciamiento de Boff. La Iglesia busca serenamente su alternativa mientras promueve, cada vez con más claridad, la nueva Restauración, y lo hace ante todo en la práctica de la elección de obispos, método lento que llevará toda una generación hasta conseguir netas mayorías en las Conferencias Episcopales, y que responde en todo a las directrices señaladas en el *Informe sobre la fe*. Por ejemplo, en España, las últimas designaciones episcopales en Madrid, y la designación del nuevo nuncio —tras el paso luminoso del cardenal Innocenti— en la persona de monseñor Tagliaferri, que llevó con singular tino las negociaciones entre Roma y el Episcopado peruano sobre los problemas liberacionistas de Gustavo Gutiérrez,

representan una nueva orientación —iniciada con el nombramiento del propio monseñor Suquía para la vital sede de Madrid y su posterior elevación al cardenalato—, que los liberacionistas no dejan de advertir con sus protestas y reaccionarismo. Aunque el cardenal Tarancón, animado por su ya trasnochado y semicesante equipo de progresistas pertinaces siga manteniendo anacrónicamente su tribuna de *Vida Mueva* para emitir juicios respetables pero cada vez más alejados del rumbo de la Iglesia de hoy. Hasta la Conferencia Episcopal española parece advertir, con reticencias, el cambio. En el lejano y farragoso documento que aprobó el plenario del Episcopado a fines de junio de 1985 no se toca para nada el importantísimo problema de la liberación, que tanto afecta a la Iglesia de España, y el documento, del cual es principal responsable el obispo secretario Fernando Sebastián Aguilar, parece haberse compuesto pensando mucho más en la aprobación de Roma —se trata de un discurso teológico de altura— que en el provecho de los fieles, para quienes resulta, en abrumadora mayoría, indigesto e ininteligible.

La renovación interna de la Iglesia parece cada vez menos entregada a los movimientos de izquierda clerical y cristiana, que han degenerado, desde el Concilio, en apoyos abiertos al marxismo. Esa renovación se orienta, en nuestros días, a movimientos enteramente apolíticos en si —lo que no supone que ignoren el hecho político—, entre los que destaca *Comunión y Liberación*, explicado recientemente en España por su fundador, Luigi Giussoni, en diciembre de 1985 (*cfr.*, *ABC* de esa fecha y *Ya* de 17 y 31 de octubre, donde se relata la integración del movimiento español «Tierra Nueva» en Comunión y Liberación). Es aún pronto para evaluar el empuje y las perspectivas de estos movimientos, pero el campo liberacionista ya se ha puesto, contra ellos, en estado de alerta. La edición española de la revista *Communio* esta neutralizada e infiltrada por la izquierda clerical, y el coordinador oculto del liberacionismo, el jesuita Martín Patino, ex vi-

cario político del cardenal Tarancón, arremetía contra ellos desde su base en *El País* el 2 de setiembre, a propósito del encuentro de Rimini, en un artículo cuyo título era «Parsifal, ¿un nuevo santo italiano?» El campo liberacionista y sus protectores han procurado identificar a Comunión y Liberación con el Opus Dei. El influjo de estos movimientos en Italia, donde han desbancado a los comunistas en diversas confrontaciones incluso electorales, demuestra que la izquierda clerical no quiere tolerar en la base de la Iglesia métodos y orientaciones que puedan neutralizar a los suyos.

«El *Informe sobre la fe* —dijo el cardenal Ratzinger en octubre de 1985— refleja únicamente las opiniones del cardenal, y no es una Summa, sino un coloquio» (*cfr.*, *Ya*, 13 de octubre de 1985, p. 35). Eso era ya obvio para quienes hubieran leído el Informe, que no es un texto oficial, sino una conversación distendida con un periodista. Pero sigue clarísimo que la nueva orientación de la Iglesia va por ahí, y que esa orientación puede y debe expresarse con una palabra que los liberacionistas aborrecen, la Restauración. No se trata de volver a modelos de clericalismo reaccionario, pero sí de fijar un cambio a la Iglesia en medio de la confusión, se trata de restablecer la unidad y la confianza. Los liberacionistas, que aman la confusión porque ese es su medio natural, truenan contra el *restauracionismo*. Pero ese es, rectamente entendido, el camino de Roma.

PAULINAS Y LA CONTRAOFENSIVA LIBERACIONISTA

Acabamos de ver como la condena y silenciamiento de fray Leonardo Boff provocó una inmediata amenaza subversiva del frente liberacionista, transmitida por Eduardo Crawley en *Latín American Newsletter* de Londres y reproducida por toda la Prensa pro liberacionista mundial, se trataba de inundar al mundo católico con una nueva serie, una autentica *summa* de la teolo-

gía liberacionista. La amenaza no era vana y se ha empezado a cumplir en los primeros meses de 1986, con la publicación, por Ediciones Paulinas, entidad conectada con la multinacional de coordinación y propaganda liberacionista, de una nueva serie, la colección «Teología y Liberación» que constituye por tanto un nuevo reto al Vaticano, donde se ha notado últimamente una grave preocupación por este suceso editorial. Primero por lo que tiene de evidente desafío a la autoridad doctrinal y pastoral de la Santa Sede. Pero sobre todo porque los teólogos rebeldes exhiben al frente de su nueva colección nada menos que dos comités de cobertura, uno editorial, otro de obispos patrocinadores.

Se trata, para que justifiquemos el origen y la coordinación multinacional del problema de un proyecto editorial conjunto de Ediciones Paulinas, Madrid, Ediciones Paulinas, Buenos Aires y Editora Vozes, de Petropolis, Brasil. El depositario de los derechos de autor —la coordinadora a que acabamos de referirnos genéricamente— es el Centro Ecuménico de Serviço a Evangelização e Educação Popular (CESEP) de São Paulo. En el Consejo Editorial figura en primer lugar, desafiante, el silenciado Leonardo Boff, acompañado por la plana mayor del liberacionismo: Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Enrique Dussel (desde México), José Óscar Beozzo, y los jesuitas Jon Sobrino (El Salvador) y Juan Luis Segundo (Uruguay). Pero lo más grave para el Vaticano es la proclamada presencia de un comité patrocinador formado nada menos que por *ciento once obispos* que se acogen indiscriminada e hipócritamente a las «orientaciones del concilio Vaticano II, de Medellín, de Puebla, del Magisterio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares» y aunque tratan de disimular su apoyo con la evasión de responsabilidades ante opiniones de los autores «Apoyamos con simpatía y vigilancia este esfuerzo de reflexión teológica hecho en un contexto eclesial».

De estos obispos, *setenta y siete*, es decir la gran mayoría, son de Brasil, presididos por un solo cardenal, Arns, de São Paulo,

con toda su tropa de obispos auxiliares, son 6 los de Ecuador y Perú, 5 los chilenos, 2 los argentinos uruguayos y mexicanos, 1 de Venezuela y de Bolivia, ninguno de Colombia ni de Centroamérica, uno de los Estados Unidos, en diócesis hispana. No hay europeos excepto *cuatro españoles*, que son monseñores Echarren de Canarias, Uriarte de Bilbao, Castellanos de Palencia, y Guix de la muy conservadora diócesis de Vic. La distribución geográfica de estos obispos de España y América daría para un sabroso comentario que dejamos al lector.

Abre la marcha en la colección el libro *Antropología cristiana* de un patriarca del liberacionismo, Joseph Comblin. Es un bodrio, poco tiene que ver el libro con el cristianismo ni con la antropología. Pero evidentemente esta colección trata de inundar los seminarios de España e Iberoamérica y conviene matizar un poco esta desoladora impresión inicial. En tono paternal y divulgativo Comblin acumula una larga serie de obviedades, enteramente alejado de los problemas científicos de la antropología moderna. Se ampara obsesivamente en Medellín y en Puebla, sin el menor sentido de la autocrítica. Empieza con una contradicción: «La humanidad no es un tema entre otros en la teología, es su centro», pero entonces la teología sería antropología (p. 13). Todo el libro rezuma colectivismo barato, que ni llega a marxista más que en la raíz. Las cabalgadas por la historia eclesiástica son gratuitas y llenas de vacíos, el ideal antropológico de Comblin es el ser humano inscrito entre la comuna y el falansterio. Niega (p. 27) que los Evangelios describan directamente a Jesús. Se olvida de Rosa de Lima y de Inés de la Cruz al abominar del machismo en la conquista y en la vida de Iberoamérica (página 29). Se contradice abiertamente al hablar pro y contra de las reducciones paraguayas (pp. 22 y 36). Ataca la institución de la parroquia (p. 39). Asume la lucha de clases marxista: la liberación consiste en «someter a los poderosos» (p. 43). Afirma una falsedad: «La Biblia está construida en torno al papel histórico de los

pobres» (p. 48). Se muestra netamente marxista en su concepto de clase ascendente (p. 53). Como un eco liberacionista del *Syllabus*, subraya la contradicción entre cristianismo y liberacionismo (p. 34) sobre una caricatura del liberacionismo, naturalmente. Identifica al hombre con el cuerpo, y rechaza la distinción dualista cuerpo-alma (p. 74). Acepta el disparate de que los albigenses lograron conquistar «la mayor parte de la cristiandad» (página 81). Define, en sentido netamente materialista «el hombre es su cerebro» (p 88) y acepta acríticamente la dogmática de la evolución. Incorpora de forma barata algunas tesis que pretenden ser freudianas (página 102). Ignora por completo los problemas de ley y de conciencia de los españoles en la conquista. Profetiza «para dentro de dos o tres décadas» la caída de Occidente y la liberación del tercer mundo (página 147). No propone una sola crítica a la esclavitud marxista y soviética. Propone un modelo científico ignorante e ingenuo, deshumanizado y groseramente politizado (p. 160). Lo ignora todo sobre la autentica raíz del desempleo, que es la falta de inversión y no la reducción del trabajo humano por la maquinaria (p. 174). Exalta el prestigio merecido del marxismo en el Tercer Mundo, de forma descarada (p. 176). Manipula y tergiversa en la pagina 183 un texto de la *Gaudium et Spes* en su número 71 que dice cosa enteramente distinta, es una nueva prueba del juego sucio habitual en los liberacionistas. Acepta complacido la propuesta de que Marx sea «el primer filosofo cristiano, el primero que pudo enunciar filosóficamente lo que constituye la antropología del cristianismo» (página 184). Acepta nuevamente el dogma de la lucha de clases como motor de la historia (p. 188). Acepta veladamente la colaboración de los partidos marxistas revolucionarios para la lucha de los pobres en una de las conclusiones del libro (p. 271).

El segundo libro de la colección, *Escatologia cristiana*, debido a la colaboración del jesuita brasileño Juan B. Libânio y la profesora María Clara L. Bingemer es todavía más decepcionante y

no merece un comentario tan detallado. Acepta con escasa crítica las habituales tesis de la teología progresista sobre la resurrección en el momento de la muerte y sobre el Purgatorio. Interpreta en sentido escatológico algunos cánticos y poesías revolucionarias, se muestra particularmente afecto a los pastiches poéticos de monseñor Casaldaliga. Propone como ejemplar una versión secularizada del Padrenuestro. Su intención no es expositiva, sino polémica, al terminar el libro nos quedamos sin saber una palabra sobre la escatología cristiana. La doble visión de la muerte para los burgueses y para los pobres es tan ridícula como la reducción a Iberoamérica de toda la problemática escatológica, como si la muerte fuera diferente en otras partes. En su contraposición maniquea de ricos y pobres olvida la existencia de la clase media, para la que por lo visto no hay ni muerte ni infierno ni gloria. El libro rebosa de resabios marxistas como en la página 32.

En este contexto de rebeldía liberacionista, y de colaboración expresa y abierta de 77 obispos del Brasil a esa rebeldía como firmantes del comité patrocinador de la colección «Teología y liberación», hay seguramente que inscribir la convocatoria romana a una parte considerable y decisiva del Episcopado brasileño en la primavera de 1986. Desde mediados de febrero la Prensa de todo el mundo se hacía eco de esa convocatoria (*cfr.*, la prensa de Madrid, *ABC* y *Ya*, 22 de febrero de 1986). La convocatoria tiene todas las características de una llamada a capítulo por parte de Roma que sin duda tratará de restablecer la unidad en la enorme Conferencia episcopal del Brasil, la mayor del mundo, que se muestra hoy profundamente dividida gracias al apoyo de numerosos obispos capitaneados por los dos cardenales, Arns y Lorscheider, además del presidente de la Conferencia, monseñor Ivo Lorscheiter, a Leonardo Boff y al liberacionismo en general. En este contexto se inscribe también la revisión del silenciamiento a Leonardo Boff, comunicada el 27 de febrero por *Folha*

de São Paulo. Ya dos semanas antes del gran encuentro con los representantes de la jerarquía brasileña, el Papa advirtió a varios obispos de Brasil en visita a Roma que «el mensaje evangélico debe ser defendido de *intentos* de ideologización» (2 de marzo de 1986, *Ya*, de Madrid, p. 34). Conviene reconocer a este propósito que el diario de la Conferencia Episcopal española ha rectificado omisiones anteriores sobre este tema y está informando cumplidamente a sus lectores sobre esta importante convocatoria romana de la Jerarquía brasileña. Las anticipaciones papales permiten prever que la reunión de mediados de marzo se organiza como una plena ratificación de la *Instrucción Ratzinger* y como una muy seria llamada al orden que los obispos presentes deberán trasmitir al conjunto de la Conferencia Episcopal, tantas veces manipulado por una audaz minoría liberacionista.

Décima parte

LIBERACIÓN Y ESTRATEGIA

Hemos estado refiriéndonos continuamente durante las nueve partes anteriores de este libro a las relaciones del liberacionismo con el marxismo; a las conexiones estratégicas de los movimientos liberadores. Hemos subrayado más de una vez la referencia estratégica de estos movimientos, con el término empleado por sus propios portavoces, por ejemplo Girardi, o invocado por sus propios aliados, como el comandante Fidel Castro. Hora es ya de que abordemos el problema estratégico de la liberación de forma sistemática, tanto en sus aspectos de inspiración ideológica, el marxismo, como en sus realizaciones reales, entre las que los casos de Chile y Nicaragua, ya estudiados detenidamente en este libro, son toda una anticipación.

Para evitar confusiones vamos a estudiar la doctrina —y la praxis— de los diversos marxismos ante el hecho religioso en los propios textos de sus autores, en los propios datos históricos. Después fijaremos, de acuerdo con los más cualificados intérpretes del marxismo para Iberoamérica, cuál es la esencia del marxismo genérico, qué se necesita para que un autor, o sus tesis, sean reconocidas, sin efugios, como marxistas. En tercer lugar abordaremos el difícil estudio sobre la clave marxista del liberacionismo, es decir, de la teología de la liberación, porque los otros dos movimientos liberacionistas, Cristianos por el Socialismo y comunidades de base/Iglesia Popular se han declarado infinidad de veces, y de forma expresa, marxistas e incluso marxista-leninistas, según hemos demostrado con documentos clarísimos y volveremos a recordar aquí. Ante este hecho incontrovertible, y dadas las conexiones vitales y la unidad de objetivos proclamada también por los tres movimientos de liberación, el problema de demostrar la impregnación marxista de la TL parecería irrelevante, y en cierto sentido lo es. Debería bastar al lector la sección de una de las partes anteriores en que ya mostrábamos, en una primera aproximación, el carácter marxista de la TL genérica, en el mismo sentido, y con mayor detalle, de lo que reco-

noce la Instrucción vaticana de 1984, expresamente. Pero conviene profundizar más en este delicado terreno y exponer en qué sentido es marxista la TL, y a qué tipo de marxismo se adhiere. Por fin, en un cuarto capítulo, nos enfrentaremos directamente con las vinculaciones entre el liberacionismo y la estrategia soviética neoimperialista, punto por punto, caso por caso, para sistematizar lo que ya se ha anticipado en este libro y ofrecer nuevas perspectivas, que a algún lector, y puede que también a algún liberacionista, resultarán sorprendentes.

EL MARXISMO ANTE LA RELIGIÓN

Marx: el opio del pueblo

El postulado fundamental y la tesis de arranque para el marxismo de Carlos Marx es, dentro de la crítica frontal a la religión, la negación de Dios, el ateísmo, la consideración de alienado para el hombre que se relaciona con Dios. Sólo quienes desconocen a Marx, o le interpretan a través de versiones atenuadas de segunda mano, pueden desconocer esta realidad fundamental, este punto de arranque para todo su sistema. Marx y sus amigos de la izquierda hegeliana optaron por iniciarse en la crítica profunda contra la religión —a través de Feuerbach— como una de las claves de la situación establecida en la Alemania de su tiempo, porque la otra clave, la política, no podía ser criticada directamente con tanta facilidad. El momento crucial en la vida y en la doctrina de Carlos Marx en que define para siempre su actitud ante la religión, es la «Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del Derecho», que se publicó como segundo artículo de Marx en los *Anales franco-alemanes* de 1843. Allí puede verse que «la crítica de la religión es la presuposición de toda la crítica», y aparece la frase famosa de la religión como opio del pueblo, que debemos reproducir en su contexto:

«La única liberación de Alemania que es *prácticamente posible* —dirá Marx como suprema justificación de su método— se basa en el punto de vista de la teoría que proclama al hombre el ser supremo para el hombre». Es decir, que por liberar al hombre de Dios se llega a su liberación total.

«El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente, la religión es la conciencia de sí y de su propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad que producen la religión, como conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pormenor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que le consuela y justifica. Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra este mundo al que le da su aroma espiritual.

»La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo.

»La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de que éste sea realmente feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita. La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente, la crítica del valle de lágrimas santificado por la religión.

»La crítica le ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como un hombre desengañado, que entra en razón, para que gire en torno a sí mismo y por tanto en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues se mueve alrededor del hombre hasta que éste se empiece a mover alrededor de sí mismo.

»Es decir, que tras la superación del más allá de la verdad, la tarea de la historia es ahora establecer la verdad del más acá. Es ya una filosofía al servicio de la historia, a quien corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que ha sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política» (K. Marx, *Anuarios franco-alemanes, Obras de Marx y Engels*, vol. 5, Barcelona, «Grijalbo-Crítica», 1978, p. 208 y ss.)

El ateísmo activo, es decir, la lucha contra Dios y la religión, como punto de arranque biográfico y sistemático del marxismo original, puede comprobarse en el mejor biógrafo de Marx, David McLellan, *Karl Marx* (Barcelona, «Grijalbo», 1973, p. 106 y ss.) Pero ha sido un gran discípulo de Marx, V. I. Lenin, quien, en una obra decisiva, *Actitud del partido obrero ante la religión* (Obras escogidas, vol. I, París, «Colección Ebro», 1972, p. 173 y ss.), fija definitivamente la importancia sistemática del ateísmo como base del marxismo, en un texto que cualquier marxista puede suscribir:

«La socialdemocracia (que para Lenin es el socialismo marxista) basa toda su concepción del mundo en el socialismo científico, es decir, en el marxismo. La base filosófica del marxismo, co-

mo declararon repetidas veces Marx y Engels, es el materialismo dialéctico, que hizo suyas plenamente las tradiciones históricas del materialismo del siglo XVIII en Francia y de Feuerbach (primera mitad del siglo XIX) en Alemania, del materialismo incondicionalmente ateo y decididamente hostil a toda religión. Recordemos que todo el *Anti-Dühring* de Engels, que Marx leyó en manuscrito, acusa al materialista y ateo Dühring de inconsecuencia en su materialismo y de haber dejado escapatorias a la religión y a la filosofía religiosa. Recordemos que en su obra sobre Ludwig Feuerbach, Engels le reprocha haber luchado contra la religión, no para aniquilarla, sino para renovarla, para crear una religión nueva, *sublime*, etc. La religión es el opio del pueblo. Esta máxima de Marx constituye la piedra angular de toda la concepción marxista en la cuestión religiosa. El marxismo considera siempre que todas las religiones e iglesias modernas, todas y cada una de las organizaciones religiosas, son órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y a embrutecer a la clase obrera».

Lenin: el aguardiente barato del pueblo y la estrategia revolucionaria

Ya sabemos, pues, lo que piensa Lenin sobre el marxismo y la religión. Pero en sus obras escogidas se encierran algunos aspectos estratégicos para la lucha contra la religión que tienen mucho interés para el problema central de este libro. Vayamos a los textos y contextos.

En *El socialismo y la religión*, articulo de 1905 (*cfr.*, *Obras escogidas*, I, p 115 y ss.), Lenin define a la religión como «uno de los tipos de opresión espiritual que cae en todas partes sobre las masas populares, aplastadas por el trabajo eterno para otros, por la pobreza y la soledad. La impotencia de las clases explotadas en la lucha contra los explotadores engendra inevitablemente la fe en una mejor vida de ultratumba, del mismo modo que la im-

potencia de los salvajes en la lucha contra la Naturaleza hace nacer la fe en los dioses, demonios, milagros, etc. La religión enseña resignación y paciencia en la vida terrenal a quienes trabajan y pasan necesidades toda la vida consolándoles con la esperanza de recibir la recompensa en el cielo. Y a quienes viven del trabajo ajeno, les enseña caridad en la vida terrenal, ofreciéndoles una absolución muy barata de su existencia de explotadores y vendiéndoles a precios módicos pasajes al bienestar celestial. La religión es el opio del pueblo. La religión es una especie de aguardiente espiritual de mala calidad, en el que los esclavos del capital ahogan su figura humana, hunden sus reivindicaciones de una vida digna del hombre».

La religión, para Lenin, debe ser asunto privado en relación con el Estado, enteramente privado y personal. Pero no para el Partido, que debe luchar por erradicarla con todas sus fuerzas «Todo socialista habitualmente es ateo», pero por razones de estrategia no se prohíbe a los cristianos que ingresen en el Partido. Aunque la explicación del programa del Partido «comprende también, de modo necesario, la explicación de las verdaderas raíces históricas y económicas de la *niebla religiosa*. Nuestra propaganda incluye obligatoriamente la propaganda del ateísmo» (*ibíd.*, p. 117).

En la ya citada obra de 1909, *Actitud del partido obrero ante la religión*, se explica esa estrategia que permite admitir a cristianos creyentes, e incluso a sacerdotes, en las filas del partido marxista Es un texto vital para comprender la actual estrategia del marxismo-leninismo en Iberoamérica, porque el fundamento dogmático se mantiene *(op. cit.*, p. 176 y ss.)

«El marxismo es materialismo. En calidad de tal es tan implacable enemigo de la religión como el materialismo de los enciclopedistas del siglo XVIII, o el materialismo de Feuerbach. Esto es indudable. Pero el materialismo dialéctico de Marx y Engels va

más lejos que los enciclopedistas y que Feuerbach, pues aplica la filosofía materialista a la historia y a las ciencias sociales. Debemos luchar contra la religión. Esto es el abecé de todo el materialismo y por tanto del marxismo. Pero el marxismo no es un materialismo que se detenga en el abecé. El marxismo va más allá. Afirma: hay que saber luchar contra la religión, y para ello es necesario explicar desde el punto de vista materialista los orígenes de la fe y de la religión entre las masas. La lucha contra la religión no puede limitarse ni reducirse a la prédica ideológica, abstracta; hay que vincular esta lucha a la actividad práctica concreta del movimiento de clases, que tiende a eliminar las raíces sociales de la religión... Se deduce que la propaganda atea de la socialdemocracia debe estar subordinada a su tarea fundamental: el desarrollo de la lucha de clases de las masas explotadas contra los explotadores».

Esta lucha de clases, «en las circunstancias de la sociedad capitalista moderna, llevará a los obreros cristianos a la socialdemocracia y al ateísmo cien veces mejor que la mera propaganda atea». Lenin insiste una y otra vez. «El marxista debe ser materialista, o sea, enemigo de la religión: pero debe ser un materialista dialéctico, es decir, debe plantear la lucha contra la religión no en el terreno abstracto, puramente teórico, de prédica siempre igual, sino de modo concreto, sobre la base de la lucha de clases que se libra de hecho y que educa a las masas más que nada y mejor que nada».

Por tanto, «si un sacerdote viene a nuestras filas para realizar una labor política conjunta y cumple con probidad el trabajo de Partido, sin combatir el programa de éste, podemos admitirlo en las filas socialdemócratas» *(op. cit.*, p. 176 y ss.)

Está claro: dos dogmas de la TL —la primacía de la praxis y la inserción de los sacerdotes y los cristianos en la lucha de clases — tal y como proponen Gustavo Gutiérrez en su libro fundamental y Leonardo Boff en su *Iglesia: carisma y poder* no son

más que aplicaciones concretas de la doctrina leninista para luchar contra la religión, al menos según Lenin. Aunque tal vez los teólogos de la liberación, en sus pretensiones de asumir las tesis básicas del marxismo sin caer en el marxismo, se crean mucho más inteligentes que el creador del marxismo-leninismo.

Los marxismos ante la religión:
Bloch, Gramsci, Mounier/Garaudy

Hemos visto que Lenin pone al ateísmo como clave de cualquier marxismo que quiera ser tal; aunque Lenin no reconocía más marxismo que el suyo. Sería farragoso recorrer todas y cada una de las corrientes del marxismo para comprobar la verdad de la tesis fundamental de Lenin; no hay marxismo sin ateísmo. Hemos visto en los epígrafes anteriores cómo, según los intérpretes primordiales del marxismo y el leninismo, el concepto de ateísmo se acoplaba al de alienación o enajenación, y al dogma fundamental de la lucha de clases. Los liberacionistas pretenderán luego, como efugio, adoptar algunos principios fundamentales del marxismo sin otros; nominalmente, sin el ateísmo. Vana ilusión; el marxismo es como es.

En el caso más favorable a esta pretensión de algunos liberacionistas, el caso de Ernst Bloch, el filósofo marxista humanista alemán, se apuntaba una posible cooperación estratégica entre marxistas y cristianos, pero como ya vimos al criticar la fascinación de los jesuitas progresistas españoles por Bloch, ello sería a condición de que los cristianos aceptasen subordinar su utopía ilusoria a la utopía específica del marxismo. Porque, como ya recordábamos, para Bloch, según sus admirativos intérpretes, «Dios se ha mostrado como una elevación e idealización del hombre. Para Bloch ha muerto toda mitología de un ser como ser divino y teología como ciencia positiva…, el giro feuerbachiano en filosofía de la religión devolvió los contenidos religiosos desde el cielo al hombre, de suerte que el hombre no es crea-

do ya a imagen de Dios sino Dios a imagen del hombre, o más exactamente del ideal del hombre en cada caso. Con ello desaparece, desde luego, Dios como creador del mundo» (J. Gómez Caffarena et al. *En favor de Bloch*, *op. cit.*, p. 76). El Dios de Bloch es el no-Dios de Marx, en sus propios términos; y éste es el filósofo marxista más admirado por los teólogos progresistas y sus parientes de la liberación.

Antonio Gramsci, creador del partido comunista italiano, encarcelado después por Mussolini, es un marxista-leninista teórico que fue conocido justamente como el *Lenin italiano*. Citado e imitado por los liberacionistas, su contribución fundamental al marxismo es, por una parte, la *filosofía de la praxis* que por un lado se identifica con el marxismo-leninismo (tal vez fuese una especie de cobertura sinónima de *marxismo*) y por otra se va desarrollando como un oportunismo revolucionario de acuerdo con el desarrollo concreto de los hechos. Para Gramsci la lucha contra la Iglesia y contra la sociedad burguesa debe acometerse mediante una táctica profunda de infiltración, encomendada a los que Gramsci llama *intelectuales orgánicos*; este tipo de intelectual es el creador, conservador y garante de las ideologías de clase (burguesía, Iglesia) en la historia, y a ellos debe oponerse una generación de intelectuales orgánicos marxistas que prepare el triunfo de la Revolución mediante una profunda labor de subversión ideológica y cultural. Los teólogos de la liberación, vistos por sí mismos, según una cita expresa de Gustavo Gutiérrez que ya hemos aducido, son intelectuales orgánicos en sentido gramsciano (*cfr.* G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 37). El texto clave de Gramsci, muy temprano, está en *Socialismo y cultura*: «Toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos al principio refractarios y sólo atentos a resolver día a día, hora por hora, y para ellos mismos su problema económico y político... El mismo fenómeno se repite hoy para el so-

cialismo. La conciencia unitaria del proletariado se ha formado o se está formando a través de la crítica de la civilización capitalista, y crítica quiere decir cultura, no ya evolución espontánea y naturalista» (A. Gramsci, *Antología*, Madrid, «Siglo XXI», p. 16 y s.) En el interesante libro de D. Grisoni y R. Maggiori *Leer a Gramsci* (Madrid, «Zero, 1974) los autores hacen un excelente seguimiento de la trayectoria personal e ideológica de Gramsci en torno a estos conceptos político-culturales.

Y Jacques Texier, en su importante antología y estudio titulado *Gramsci* (Barcelona, «Grijalbo», 1976, página 227) cita un largo texto de Gramsci sobre la religión como utopía de síntesis, que confirma la línea leninista del autor en cuanto a concepto de religión, pero también el respeto que Gramsci sentía sobre la capacidad de pervivencia ideológica en la Iglesia; contra la que pretendía luchar por los mismos medios, es decir por la lucha cultural centrada en los intelectuales orgánicos como fuerza de impregnación y de choque.

En el ámbito de los cristianos *dialogantes*, ya hemos visto cómo el cristianismo progresista de un Mounier o de su discípulo español Alfonso Carlos Comín les lleva a integrarse en el proyecto estratégico del marxismo sin perder su fe cristiana personal, a la que dotan de una dimensión marxista explícita. Ante la contradicción profunda que implica objetivamente esta conjunción, debemos detenernos con respeto en el campo de las decisiones personales, pero manifestar a la vez que no existe por hoy una posibilidad de comprender racionalmente la simbiosis; si el ateísmo es consustancial con el marxismo, ese marxismo que profesan ciertos cristianos ya es otra cosa, con elementos del marxismo tal vez, pero que no es marxismo. Y si se obstinan en el marxismo, entonces contradicen al cristianismo. Tampoco estudiaremos con detención la peripecia de otros cristianos dialogantes todavía más excéntricos, como un Roger Garaudy, que pasó del cristianismo progresista a la militancia comunista en

1933, y cuando el prologuista de la edición española de su libro famoso, *La alternativa* (Madrid, *Cuadernos para el Diálogo*, 1974), don Gregorio Peces Barba, saludaba su regreso al cristianismo, al poco tiempo sintió otra llamada interior y se hizo miembro activo de la religión islámica. Lo que importa señalar, como conclusión de este capítulo de la parte décima de nuestro libro, es que los principales intérpretes y desde luego los creadores del marxismo han asumido siempre la tesis negativa de Marx sobre Dios y sobre la religión; es decir que el marxismo genuino es esencialmente un ateísmo militante.

LAS CLAVES DEL MARXISMO GENÉRICO

No vamos aquí y ahora a definir o a explicar el marxismo, ni siquiera a tratar de exponer sus rasgos esenciales. Lo que nos interesa es explicar las claves marxistas contempladas en general por los liberacionistas, y más concretamente por los teólogos de la liberación. Sabido es que el marxismo originario, el de Marx y Engels, se ha continuado y difractado después en múltiples interpretaciones y corrientes, y resulta hoy, a poco del centenario de la muerte de Marx, un fenómeno muy complejo, gracias a los diversos productos, incluso teóricos, que han dado el estudio del marxismo y la llamada praxis del marxismo, es decir su múltiple desarrollo real. Ferrater Mora, en su excelente *Diccionario de Filosofía* (Madrid, «Alianza Editorial», 1980, t. 3, p. 2126), dice modesta y efectivamente: «Puede decirse que el marxismo del que hablamos ahora es un materialismo histórico suplementado por un materialismo dialéctico… En cuanto materialismo histórico, ese marxismo sustenta fundamentalmente las tesis de Marx».

Creemos sinceramente que este sentido genérico del marxismo es el que asumen los teólogos de la liberación para su recurso a lo que llaman «el análisis marxista» y que ya definiremos de acuerdo con sus escritos. Los teólogos de la liberación en nin-

gún caso han estudiado a fondo al marxismo; ni uno solo de ellos ha publicado estudios sobre marxismo comparables a los del cardenal López Trujillo, por ejemplo, en su libro, ya citado por nosotros, *Liberación marxista y liberación cristiana*, que demuestra un profundo conocimiento de Marx y los marxismos. Por diversos testimonios personales que el autor de este libro ha podido compulsar, y por el análisis interno —que haremos en el capítulo siguiente— de las tesis o hipótesis marxistas en los principales teólogos de la liberación, parece que muchos de ellos lo que realmente conocen del marxismo es el *Manifiesto comunista* y/o el manual *Los conceptos elementales del materialismo histórico* de la discípula chilena de Louis Althusser, Marta Harnecker, profesora en la Universidad de Chile y muy relacionada, como vimos, con los medios e instituciones cristiano-marxistas de Santiago. Desde una primera edición mexicana de abril de 1969 (justo cuando se iniciaba el movimiento liberacionista) la señora Harnecker logró 22 ediciones más de su manual, de ellas 3 en España para 1973; es el manual de marxismo elemental más difundido en todo el mundo iberoamericano (eds. españolas en «Siglo XXI Editores», casa habitual de propaganda ideológica marxista para España y América) y todo hace pensar que el marxismo de casi todos los liberacionistas es el marxismo de Marta Harnecker. Vamos pues a trazar las que creemos las claves del pensamiento marxista visto por los liberadores desde nuestra propia perspectiva, algo más profunda, del marxismo; pero sobre las citas de Harnecker y del notable especialista español sobre marxismo, Gregorio R. de Yurre, en su muy útil resumen de BAC Popular, 1978, *Marxismo y marxistas*. El movimiento «Causa, International» ha publicado (1985) un *Manual de estudio* que nos parece la mejor exposición del marxismo genérico desde el campo antimarxista.

Sin pretensiones sistemáticas que no preocuparon ni al propio Marx, que fue proponiendo sus tesis principales con gran cohe-

rencia interior, pero escaso cuidado metodológico de exposición, a golpe de sus necesidades políticas, de sus investigaciones históricas y económicas y de la sucesiva aparición de sus obras, creemos poder resumir ese «marxismo de que hablamos ahora» como decía Ferrater, en los siete puntos siguientes:

El antropocentrismo y la alienación

Ya hemos dado los textos fundamentales de Marx y de Lenin sobre la negación de Dios como idea creada por el hombre, y como factor enajenante del hombre; enajenar —alienar— significa sacar al hombre de su propia realidad para hacerle depender de una ilusión falsa, utilizada por los opresores del hombre. Yurre recalca este antropocentrismo que niega la trascendencia. «Con la autogénesis del hombre nace el proceso humano…» Y rechaza las interpretaciones de los marxistas que ven en el ateísmo de Marx solamente una causa histórica, porque es una tesis sustancial del marxismo. «Para cambiar el ateísmo marxista es preciso renunciar a la espina dorsal de su filosofía» (*Marxismo y marxistas, op. cit.*, p. 5, 20). El ateísmo es el punto de arranque para la crítica, es decir, para el pensar filosófico científico, del joven Marx. Su mejor biógrafo, MacLellan, lo explica con toda claridad. «Para Marx, las pruebas de la existencia de Dios o bien eran tautologías o bien no eran otra cosa sino pruebas de la existencia de una autoconciencia esencialmente humana y sus elaboraciones… Desde 1841, Marx y Bauer, habían planeado fundar una revista titulada *Archivos Ateos…*, cierto es que el ateísmo de Marx era de un tipo extremadamente militante. Ruge escribió a un amigo que Bruno Bauer, Karl Marx, Christiansen y Feuerbach están configurando un nuevo *Montagne* y haciendo del ateísmo su lema. Dios, la religión y la inmortalidad son arrojados de su trono y el hombre proclamado Dios» (*op. cit.*, p. 53).

La dialéctica

Los dos puntos centrales del marxismo, según todos los autores propios o ajenos, son el predominio de las relaciones de producción en la configuración y funcionamiento de la sociedad por una parte, y la lucha de clases por otra. Estos dos dogmas o principios fundamentales del materialismo histórico son expresión de una realidad que no se sucede a sí misma de forma lineal, continua, sino dinámicamente, en virtud de un proceso inmanente, interno a la sociedad —que es la proyección del hombre— y que se va enfrentando consigo mismo mediante sucesión de posiciones antitéticas —la posición o tesis, la contraposición o antítesis— que se van asumiendo por elevación en una posición enteramente nueva, la síntesis. Esto significa que el materialismo de Marx es, en su realización completa, de tipo *dialéctico*, según un esquema de origen hegeliano: la *tesis* como afirmación, la *antítesis* como negación y la *síntesis* como negación de la negación. No son simples negaciones lógicas: la síntesis, sobre todo, es un movimiento de absorción o de superación del choque de tesis y antítesis. Yurre define la dialéctica de forma más sencilla y comprensible: «Ésta es la misión del materialismo dialéctico: afirmar que la naturaleza es un inmenso proceso de automoción. Quien ocupa el puesto de Dios como primer motor y alimentador de movimientos es precisamente el antagonismo, que provoca la lucha de los contrarios, y enciende así el devenir, al mismo tiempo que lo alimenta y mantiene constantemente» *(Marxismo...*, p. 33 y s.) El materialismo dialéctico es considerado por los marxistas como la *filosofía* del marxismo, mientras el materialismo histórico sería la *ciencia* del marxismo; el materialismo dialéctico fue formulado por Engels sobre ideas de Marx, el materialismo histórico es la gran creación de Marx. Adelantemos que, para los teólogos de la liberación, la dialéctica queda, por lo general, implícita; el marxismo a que ellos se refieren es el materialismo histórico, en los dos dogmas o principios esenciales que son los que estudiamos a continuación.

Infraestructura y supraestructura:
la primacía de las relaciones de producción

«Para el marxismo —dice Marta Harnecker— la comprensión última de los procesos históricos debe buscarse en la forma en que los hombres producen los medios materiales». Ésta es por tanto la significación del materialismo histórico: la primacía absoluta de los procesos de producción de bienes materiales como trama de la historia. Continúa la intérprete del marxismo con un texto de Engels en anti-Dühring: «La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y junto con ella el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social». Fuerza de trabajo es, según Marx, «la energía humana implicada en el proceso de trabajo». Las relaciones de producción pueden ser técnicas y sociales. Estructura es «una totalidad articulada compuesta por un conjunto de relaciones internas y estables que son las que determinan la función que cumplen los elementos dentro de esta totalidad». Estructura económica es «el conjunto de las relaciones de producción». Esta estructura económica o *base* es la infraestructura, o elemento determinante del proceso económico y social; superestructura son las instituciones jurídico-políticas y los tipos de representación religiosa, filosófica o de otra naturaleza. Es decir la religión, el derecho, la ideología... son formas de la superestructura, determinadas por la estructura, aunque no reducibles simplemente a ella. La clave del desarrollo social son las relaciones de producción. La religión y la ideología son determinadas por el juego de las relaciones de producción. Esto no significa que el materialismo de Marx, el marxismo, niegue la realidad del espíritu, y se convierta en un determinismo mecanicista y grosero. Pero sí que es un determinismo de fuerzas e interacciones basadas en la capacidad determinante de la estructura económica; las demás realidades son superestructurales, es decir dependientes de la

estructura (*cfr.* M. Harnecker, *Los conceptos elementales...*, páginas 19-161).

La lucha de clases

Al hablar de las claves del marxismo, preferimos definirlas como *principios* fundamentales mejor que como *dogmas*, aunque por su naturaleza axiomática más que deducida o inducida son auténticos dogmas; pero los marxistas de hoy, que creen en la evolución crítica del marxismo originario, se oponen a la calificación de dogmas aunque admiten la de principios. Pues bien, es evidente en toda la literatura marxista, y en cualquiera de sus corrientes, que los principios fundamentales del marxismo, entendidos en sentido dialéctico, son, primero, el juego fundamental de las relaciones de producción que acabamos de explicar; y en segundo lugar, todavía con más importancia, el principio de la lucha de clases como motor de la historia; una lucha de clases que se identifica con la lucha por el dominio de los medios de producción, y que por tanto se relaciona íntimamente con el principio anterior. «Toda la teoría de Marx —dice Althusser en la presentación del libro de Marta Harnecker desde la edición sexta (*cfr. Conceptos..., op. cit.*, p. XI) es decir la ciencia fundada por Marx (el materialismo histórico) y la filosofía abierta por Marx (el materialismo dialéctico) tienen por centro y corazón *la lucha de clases*. La lucha de clases es, por lo tanto, el eslabón decisivo no sólo en la práctica política del movimiento obrero marxista-leninista, sino también en la teoría, en la ciencia y en la filosofía marxistas». Expuesta dramáticamente, como un gran fresco histórico, en el *Manifiesto comunista*, la lucha de clases fue en la Edad Moderna, la lucha de la burguesía contra el feudalismo del antiguo régimen, que terminó —fase de síntesis— con la victoria de la burguesía en los procesos revolucionarios de fines del XVIII y principios del XIX; desde entonces, en lo que llamamos edad contemporánea, la lucha de clases, en el campo

de batalla de las revoluciones industriales y el imperialismo, se libra entre la burguesía y el proletariado que durante el siglo XIX accedió, en parte gracias a Marx, a la conciencia social, la lucha política y el combate por el poder.

«La historia de toda sociedad —dice Marx en el *Manifiesto*— hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases». Según la interpretación de Lenin, «las clases sociales son grupos sociales antagónicos en que uno se apropia del trabajo de otro a causa del lugar diferente que ocupan en la estructura económica de un modo de producción determinado, lugar que está determinado fundamentalmente por la forma específica en que se relaciona con los medios de producción». Impera en nuestra época el modo de producción capitalista, en que unos pocos, pertenecientes a la burguesía, detentan el dominio —capitalista— de los medios de producción, el capital (*cfr.* Harnecker, *op. cit.*, p. 168). «Se llama lucha de clases el enfrentamiento que se produce entre dos clases antagónicas cuando éstas luchan por sus intereses de clase» (*ibíd.*, p. 203). Esta lucha es múltiple, a varios niveles: lucha económica, lucha ideológica y lucha política; pero toda lucha de clases es, en el fondo, política, porque busca el dominio del poder (*ibíd.*, p. 207). «Ahora bien, fijado el programa mínimo de la primera etapa de desarrollo de la lucha de clases, se hace necesario el establecimiento de una *estrategia general que lucha* para conseguir estos objetivos... Este proceso constante y violento de destrucción de las antiguas relaciones de producción y por lo tanto de las clases sociales que son sus portadores es lo que el marxismo llama *revolución social*» (M. Harnecker, *op. cit.*, p. 210 y s.)

«La teoría marxista de la historia es, por lo tanto, un estudio científico de la sucesión discontinua de los diferentes modos de producción» (*ibíd.*, p. 227).

La primacía de la praxis

La teoría del marxismo es fundamental para la formación del militante revolucionario; pero el marxista no debe remansarse en la teoría, ni puede esperar a que la teoría quede perfecta para aplicarla a la acción. «Los filósofos —según la célebre sentencia de Marx en la XI Tesis sobre Feuerbach— no han hecho sino interpretar el mundo de diferentes maneras; lo que importa es transformarlo». Esta transformación revolucionaria del mundo es pues el supremo mandato y el supremo objetivo del marxismo. El propio Marx dio, con su vida dedicada a la lucha política y a la formación y desarrollo de la Primera Internacional, fundada en buena parte gracias a él en la convención de St. Martin's Hall, en Londres, el año 1864, un ejemplo de cómo aplicar la teoría a la práctica o praxis revolucionaria. Los liberacionistas utilizan hasta la saciedad el principio de la primacía de la praxis, que es marxista de puro cuño. Ferrater Mora, en su citado y muy autorizado diccionario, dice: «Para muchos sentidos de *praxis* se usa el vocablo *práctica*. Es usual reservar hoy el nombre de *praxis* para caracterizar uno de los elementos fundamentales del marxismo especialmente en algunas de sus direcciones como por ejemplo en Georg Lukács. El marxismo ha sido presentado inclusive como una *filosofía de la praxis* (A. Gramsci). En efecto en el marxismo la llamada *praxis humana* constituye el fundamento de toda posible *teorización*. Ello no equivale a subordinar lo teórico a lo práctico, en el sentido habitual, o más común de esta última palabra; en rigor la *praxis* es en el marxismo la unión de la teoría con la práctica» *(op. cit.*, p. 2661, t. 3). Por tanto resulta vana la excusa de los liberacionistas cuando tratan de eludir la acusación de marxismo refugiándose en la praxis; deberían saber que la praxis es, hoy, un concepto de acepción preferentemente marxista.

Esta unidad de la teoría y de la praxis es una profunda idea marxista que se expuso por primera vez ante un caso práctico —la situación alemana— en el mismo artículo de los *Anuarios* en

que se contiene la famosa frase sobre la religión como opio del pueblo (*cfr.* MacLellan, *op. cit.*, p. 110). Lo malo es que la praxis histórica se ha vuelto, por dos frentes distintos, contra el marxismo. Por una parte los partidos socialdemócratas de Europa, que se iniciaron en el más ortodoxo de los marxismos dentro de la construcción de Engels para la Segunda Internacional, han ido abandonando —y en algunos casos abjurando formalmente— el marxismo como principio fundamental, así la socialdemocracia alemana en Bad Godesberg. Por otra parte, los principales países dominados por la doctrina y la praxis marxista, sobre todo la Unión Soviética, han creado un nuevo marxismo imperialista totalitario y dictatorial en el que Marx se hubiese reconocido con mucha dificultad, y para el que todas las aspiraciones de libertad contenidas en el mensaje marxiano son una grotesca caricatura en la *praxis*.

La pretensión científica

Éste es un rasgo fundamental, ambiental, del marxismo, que debemos fundamentar también en los textos originales Engels en el Anti-Dührmg afirma: «Con eso (los descubrimientos de Marx) el socialismo se convierte en una ciencia que ahora se debe elaborar en todos sus detalles». Y Lenin, si bien advierte que la ciencia marxista no está acabada, cree que Marx se esforzó y logró «colocar las piedras angulares de la ciencia» que son los principios que venimos resumiendo (Harnecker *op. cit.*, p. 232). Ahora bien, la pretensión de Marx de fundar sobre algunos materiales del socialismo utópico su socialismo científico está directamente relacionada con el concepto que el propio Marx tema de la ciencia, que era un concepto decimonónico, naturalmente Marx es una personalidad y una mentalidad decimonónica total Nació dieciocho años después de comenzar el siglo XIX, murió dieciocho años antes de su final La ciencia del siglo XIX era una ciencia exacta, determinada, atea soberbia, a poco de morir

Marx tres aldabonazos científicos —Planck, Einstein y Heisenberg— creaban la ciencia del siglo xx que no es absoluta sino relativa, que no es exacta sino aproximada, que no es orgullosa sino humilde, y que no excluye a Dios sino que por muchos resquicios le añora Ésta es la principal crítica que puede hacerse en el siglo xx a un marxismo que —como el liberacionismo— conserve, se empeñe en conservar, los caracteres absolutos del marxismo original. Más que falso, ese marxismo es, hoy, a la luz de la ciencia, anacrónico.

La utopía final

Sabido es que el marxismo —y en esto coinciden todos los marxismos— propone como utopía final la sociedad sin clases y la desaparición del Estado, aunque durante la etapa de transición, el Estado será totalitario, la *dictadura del proletariado* ejercida a través de una vanguardia privilegiada del proletariado, que es el Partido. Ésta es la clave doctrinal del marxismo leninismo, y la que ha adoptado el liberacionismo marxista cuando ha llegado parcial o totalmente al poder, como en los casos de Chile y Nicaragua, gracias a la adhesión de importantes fuerzas cristianas.

¿Qué decir de una utopía que no pone límites a su fase dictatorial, que no se ejerce desde el proletariado sino sobre él? Hemos preferido analizar los principios, de cuya crítica nace el desmoronamiento de la utopía. Ni que decir tiene que se trata de una utopía terrenal, sin la menor referencia —que sería contradictoria— a una realización de vida espiritual futura. También el liberacionismo aspira a realizar el Reino en esta vida, dejando los aspectos escatológicos para la Iglesia institucional, cuando no repudiándolos abiertamente.

«La realidad —dice Yurre— no confirma las profecías de Marx. Más bien ha ocurrido lo contrario. Porque son erróneos los fundamentos de estas predicciones. Es falsa la ley del empobreci-

miento progresivo del proletariado, lo mismo que la simplificación de la sociedad en dos polos antagónicos. La sociedad moderna es enormemente compleja en su estructura, en sus intereses y antagonismos. Las clases trabajadoras han ido elevándose continuamente en su nivel económico, cultural y en su poder político. Es falso que los actuales regímenes comunistas hayan nacido en el seno del capitalismo. Países como Rusia y China se encontraban en una situación feudal y semifeudal cuando se produjo el triunfo comunista. Otros pueblos están sometidos al mismo sistema; pero no como consecuencia de las circunstancias previstas por Marx, sino por invasión de sus territorios por las tropas soviéticas. En cambio en Estados Unidos, país en que encontramos el capitalismo más desarrollado del mundo, no existe la conciencia revolucionaria prevista por Marx y ni siquiera hay un partido marxista digno de mención. Nadie ve que tal capitalismo esté al borde del comunismo...»

Y en cuanto al materialismo dialéctico no hace falta ni esforzarse en refutarlo. La ciencia actual ha prescindido de él, y ni siquiera los científicos de la URSS se preocupan de seguirlo como guía metódica. Se trata de una filosofía o de una creencia enteramente ajena al quehacer y al horizonte científico.

Teoría marxista y análisis marxista

Éstos son los puntos principales del marxismo que se relacionan con el liberacionismo. Otros aspectos, como la teoría del valor, no se abordan directamente en las disquisiciones liberacionistas, como tampoco los desarrollos de Marx sobre economía política. Pero en cambio es muy corriente entre los teólogos de la liberación el efugio de que sólo emplean el *análisis* o el *método* marxista sin implicarse por ello ni asumir la ideología o el sistema marxista; aceptan la praxis y el análisis marxista, no la teoría. Ésta es una posición general en los teólogos de la libera-

ción, fuera de los más radicales, que no sienten empacho alguno en declararse marxistas plenos.

Veremos en la última parte del libro cómo el padre Arrupe, general de los jesuitas, en su lúcida carta de 1980, identifica como indisolubles el análisis y la teoría marxista, de acuerdo con las enseñanzas pontificias. Pero recientemente ha aparecido un admirable estudio monográfico en la Universidad española sobre el marxismo y su análisis —*El método marxista*, del profesor R. Sierra Bravo, Madrid, «Paraninfo», 1985— que nos parece la mejor exposición y la mejor crítica del marxismo emprendida en lengua castellana en que se detecta la trayectoria y la permanencia de lo que hemos llamado *marxismo genérico* (p. 38), se rechaza la dicotomía entre análisis marxista y teoría marxista y se demuestra, desde dentro del marxismo, que «el método marxista implica también la teoría marxista», porque «es evidente que el marxismo es más que un método, y no se puede reducir a un procedimiento general de investigación, pues incluye una concepción general del mundo, de la vida y del pensamiento, es decir, una ontología, una teoría del conocimiento, una ética y una política» (p. 47). Confróntese también la pagina 100 de esa obra, que sinceramente recomendamos a quienes pretendan evadirse de la tesis triunfalista de algunos marxólogos como el profesor McLellan —incomprensible biógrafo de Marx, por otra parte— para quienes «el marxismo como sistema no ha sido refutado nunca». El libro de Sierra Bravo es la más inteligente refutación del marxismo que conoce el autor.

LENIN Y LA DEPENDENCIA COLONIAL DEL IMPERIALISMO CAPITALISTA

En sus últimos años Vladimir Ilich Lenin comunicó unos interesantes rasgos doctrinales de análisis internacional que luego han encontrado, a través de elaboraciones marxistas más moder-

nas, hondo eco en los escritos del liberacionismo que considera esencial la llamada *teoría de la dependencia*. En su momento la analizaremos, ahora nos limitamos a enunciar las ideas de Lenin sobre el particular.

En 1916, Lenin, poco antes de la Revolución, escribió en Suiza un opúsculo titulado *El imperialismo, fase superior del capitalismo*: «Los países exportadores de capital —dice allí— se han repartido el mundo entre sí en el sentido figurado de la palabra. Pero el capital financiero ha llevado también al reparto directo del mundo».

«Puestos a hablar de la política colonial de la época del imperialismo capitalista es necesario hacer notar que el capital financiero y la política internacional correspondiente, la cual se traduce en la lucha de las grandes potencias por el reparto económico y político del mundo, originan abundantes formas transitorias de dependencia estatal. Para esta época son típicos no solo los dos grupos fundamentales de países —los que poseen colonias y las colonias— sino también las formas variadas de países dependientes que desde un punto de vista formal, político, gozan de independencia, pero que en realidad se hallan envueltos en las redes de la dependencia financiera y diplomática. Una de estas formas, la semicolonia, la hemos indicado ya antes. Modelo de otra forma es, por ejemplo, la Argentina».

Y cita a Schultze para proseguir: «América del Sur y sobre todo la Argentina se halla en tal dependencia financiera con respecto a Londres, que casi se la debe calificar de colonia comercial inglesa» *(op. cit., Obras escogidas*, 1, pp. 423 y 436. Lenin se opone —ciegamente— al disidente marxista Kautsky, que pronosticaba acertadamente un ulterior desarrollo del capitalismo —el ultraimperialismo— mediante la extensión de la «política de los cárteles», es decir de los monopolios multinacionales; Lenin acusa equivocadamente a Kautsky de hacer antimarxismo con

esa teoría, que ha resultado profética, y que los liberacionistas asumen también sin discriminaciones de origen (*ibíd.*, p. 442).

En el informe de 1920 para la Comisión de las cuestiones nacional y colonial, Lenin extiende la distinción de opresores y oprimidos, típicamente marxista, a los pueblos imperialistas y los dependientes. Y se inclina a favorecer, en las naciones dependientes, es decir las coloniales y semicoloniales, a los movimientos revolucionarios de clase proletaria más que a los movimientos democráticos burgueses, ya que «la burguesía en los países oprimidos, pese a prestar su apoyo a los movimientos nacionales, lucha al mismo tiempo de acuerdo con la burguesía imperialista, es decir, al lado de ella, contra los movimientos revolucionarios y las clases revolucionarias» (*ibíd.*, vol. II, p. 397 y ss.) Por ello piensa Lenin que la fase intermedia capitalista del desarrollo no necesita ser inevitable en los pueblos atrasados, que pueden pasar directamente del subdesarrollo al Estado marxista de la dictadura del proletariado (*ibíd.*, p. 399). Por fin, ya al final de su vida, en 1922, Lenin se da cuenta del contrasentido que supone la crítica al imperialismo burgués desde un Estado soviético que estaba practicando el imperialismo sobre diversas nacionalidades de su órbita, y reacciona con vanas excusas discriminatorias ante tal hecho (*ibíd.*, p. 442 y s.) ¿Qué hubiera dicho ahora, cuando la URSS se ha convertido en una potencia imperialista mundial que mantiene a naciones enteras sojuzgadas por procedimientos totalitarios? Pero en todo caso estos antecedentes de la teoría de la dependencia en Lenin son muy interesantes para valorar ciertas formulaciones de la teología de la liberación en la misma línea.

LA CLAVE MARXISTA DEL LIBERACIONISMO

Insistamos; de los tres movimientos liberacionistas, dos —Cristianos por el Socialismo y comunidades de base/Iglesia po-

pular— se declaran formal y abiertamente marxistas, como hemos repetido y demostrado en su momento, con textos de decisiva autoridad. Recuérdense los documentos —transcritos por nosotros— de Cristianos por el Socialismo en los años setenta, por ejemplo el documento de Ávila de 1973; y la Asamblea revitalizadora de Barcelona en 1984, donde se recalcó expresamente la validez del marxismo para las luchas populares de liberación. En cuanto a la Iglesia Popular, identificada en Nicaragua con la revolución sandinista, deben bastarnos las declaraciones de Ernesto Cardenal y las de Humberto Ortega sobre el carácter marxista-leninista de este movimiento. Examinaremos por tanto ahora, desde más cerca, la clave marxista de la teología de la liberación; que ya hemos mostrado en una primera aproximación, suficiente para los lectores que tuvieran una idea seria del marxismo. Ahora, tras las secciones precedentes de esta parte, todos los lectores están en situación de comprender perfectamente en qué sentido es marxista el liberacionismo, porque dada la interconexión profunda entre los tres frentes del movimiento, lo que vamos a decir del marxismo en la TL se puede aplicar casi exactamente a los otros dos movimientos, con el agravante, para CPS, de su proclamada militancia marxista y aun comunista, en relación con los partidos comunistas ortodoxos.

Los efugios liberacionistas

Pero antes de resumir lo que los principales observadores afirman sobre el marxismo de los liberacionistas parece justo preguntárselo a ellos mismos. Las respuestas varían. Algunos, como H. Assmann y Pablo Richard, se confiesan abiertamente marxistas e incluso marxista leninistas en textos que se incluyen en otras secciones de este libro, y dejan en mal lugar a quienes disimulan el marxismo del conjunto. Los hermanos Boff, a principios de 1985, cuando ya tenían encima la reprobación de la Iglesia responden con un efugio que vamos a recoger íntegramente.

«Afírmase que la TL se basa o se inspira en el marxismo. Ciertas publicaciones se complacen en ilustrar artículos sobre la TL con figuras de Marx, de guerrilleros, comicios, etc. Se dice además que la TL propugna la lucha de clases y la legitimidad de la violencia.

»Es difícil deshacer este mito, porque como todo mito su naturaleza es más afectiva que racional. En todos los casos es preciso afirmar que no es absolutamente el marxismo el motor base o inspiración de la TL, sino justamente la fe cristiana. El Evangelio es el cualificador determinante de la TL, como debe serlo de toda teología. Y es su corazón.

»El marxismo es una cuestión segunda y periférica. Se le asume parcialmente e instrumentalmente, como por lo demás hacen los Papas, los obispos y muchos científicos sociales hoy (*sic*). Así es la fe quien asimila o subsume elementos del marxismo y no al contrario. Y los asimila a partir de la realidad de los pobres, por tanto transformándolos profundamente, de tal modo que ya no se trata más de marxismo sino simplemente de entendimiento critico de la realidad.

»Es verdad, a veces esa difícil asimilación no se hace con suficiente lucidez y madurez. Pero se avanza con serenidad en este camino con cautela evangélica, sí, pero también sin miedo de las *patrullas ideológicas*».

Tan cauta posición de los hermanos Boff, desmentida por sus escritos y sus actuaciones, no ha convencido a Roma y no convencerá al lector cuando nos siga en el análisis externo e interno de la doctrina liberacionista en sus principales portavoces. Pero es que además Boff se contradice. En los días agitados de su viaje a Roma para rendir cuenta de sus aberraciones doctrinales, y en declaraciones a *Le Monde*, «no abjura para nada del materialismo histórico. Invoca a Gramsci y a Althusser. Gramsci fue el teórico comunista de la toma del poder en las sociedades desa-

rrolladas. Althusser emprendió la intelectualización del estalinismo. "Son los pobres quienes poseen la hegemonía —dice— no la Iglesia". Insiste en la primera página de *Le Monde*: "¿Que por el Espíritu Santo formamos un solo cuerpo? Por el espíritu de Marx rompe la túnica inconsútil"». (Para esta cita ver *Le Fígaro Magazine*, editorial, 22 de setiembre de 1984; para el efugio citado antes, cfr. L. Boff y C. Boff. *Teología da Libertação no debate atual*, «Vozes», Petrópolis, 1985, página 28 y s.) Y al frente de este libro hemos transcrito la abierta confesión marxista de L. Boff en 1980: «No proponemos la teología en el marxismo, sino el marxismo en la teología» *(Jornal do Brasil*, 6-IV-1980).

Las conclusiones de los observadores

Varios de los principales observadores y críticos del movimiento liberacionista han expuesto con precisión sus claves marxistas. En primer término la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en agosto de 1984, que critica las siguientes contaminaciones marxistas de la TL:

—La falta de crítica con que asume el análisis marxista (p. 17).

—La contradicción de querer integrar en la teología un análisis como el marxista, cuyos criterios de interpretación dependen de una concepción atea (p. 19).

—La imposibilidad de asumir, como pretende la TL, un análisis no separable de la praxis y por tanto de la concepción marxista de la historia (p. 21).

—La necesidad objetiva de entrar en la lucha de clases, que al ser ley fundamental de la historia implica que la sociedad está fundada sobre la violencia (p. 21-22).

—La Eucaristía transformada en celebración del pueblo en lucha (página 23).

—La identificación del Reino de Dios con el movimiento de liberación humana (p. 23).

—La amalgama ruinosa entre el pobre de la Escritura y el proletario de Marx (p. 25).

—La Iglesia concebida como Iglesia de clase (p. 26).

Está claro que la Instrucción habla del marxismo como una doctrina genérica —en el sentido en que la hemos tratado de exponer nosotros— y que sus atribuciones del marxismo desde la TL son objetivas y correctas; la principal identificación marxista de la TL es el principio de la lucha de clases, que divide a la Iglesia y la desvirtúa.

El cardenal López Trujillo, después de exponer con amplitud y precisión las claves del marxismo en su libro de 1974 *Liberación marxista y liberación cristiana* aborda desde su perspectiva de 1985 en *Caminos de evangelización* las connotaciones marxistas de la TL. Ningún otro escritor católico lo ha hecho hasta ahora con tanta precisión y competencia; y los teólogos de la liberación no han demostrado nunca un conocimiento crítico del marxismo como el que exhibe el cardenal en sus diversas obras. En su citado artículo de *Sillar* (p. 24) López Trujillo atribuye a los liberacionistas de la primera generación «el conocimiento inicial y rudimentario de la crítica marxista de la sociedad». Es cierto, el marxismo de los liberacionistas es por lo general mediocre. En *Caminos de evangelización* recoge en primer término un testimonio sobrecogedor, la confesión marxista-leninista de Pablo Richard, uno de los grandes teólogos liberadores, publicada en *Diálogo social*, Panamá, 1982: «Yo recorro las universidades, los colegios, etc., y les hago discursos del marxismo, leninismo, etc. Lo que más les *pega* a los muchachos es que yo les diga: "Bueno, compañeros". Y por lo demás hace diez años hice una opción marxista-leninista que ha supuesto para mí una riqueza enorme de espiritualidad cristiana. Lo terrible es que te siguen» *(Caminos*, p. 178). Para López Trujillo los dos principios marxistas introducidos en la TL son la lucha de clases a través de la aceptación del análisis marxista y la aplicación de la teoría de los mo-

dos de producción marxista a la teología (*ibíd.*, p. 187). Considera justamente al análisis marxista de la sociedad como anacrónico (p. 235) y critica a los liberacionistas por asumir dogmáticamente como científico, sin más, a ese análisis. Pormenoriza la peligrosa aplicación del impreciso término *lucha de clases* (p. 244). Y concluye con razón que este marxismo genérico, formado por un pequeño conjunto de principios conexos, está en el corazón de todos los marxismos, que no comprenden cómo alguien puede intentar disociar unos principios de otros.

Michael Novak, un profundo observador norteamericano de la TL, apunta con claridad que la pretensión de los liberacionistas es asumir al marxismo dentro del cristianismo, como santo Tomás hizo con Aristóteles; así lo propuso expresamente dom Hélder Câmara en la Universidad de Chicago *(Liberation Theology and the Pope, Commentary*, junio de 1979, p. 62) sin advertir —añadimos nosotros— que el motor inmóvil de Aristóteles podía «cristianizarse» con facilidad porque era ya lo que san Pablo llamaría «el Dios desconocido»; pero el marxismo, al ser esencialmente ateo, no puede integrarse con una religión, ni menos con la cristiana a la que Marx buscó descalificar teóricamente como nacimiento de su crítica social e histórica. «Ninguno de los teólogos de la liberación —dice, duramente, Novak— demuestra haber estudiado a Marx» (*ibíd.*, p. 63). Sin embargo son marxistas. «Si bien es difícil tomarles en serio como teóricos del marxismo, puede afirmarse que son *marxistas populistas*, que usan los lemas marxistas para airear alguna de las frustraciones y agresiones del pueblo cuyas aspiraciones se han coloreado desde hace tiempo con una propaganda externa». Pero son marxistas en otro sentido además. «El marxismo en América Latina no es solamente una teoría. Es una institución bien financiada, bien organizada, una institución política con partidos, dirigentes, imprentas, agentes secretos, ejecutivos, simpatizantes intelectuales, conexiones internacionales, y políticos designados. Ser marxista,

como dicen los teólogos de la liberación, no es simplemente aceptar una teoría sino entregarse a una praxis. Y la inocencia con la que los teólogos de la liberación se entregan a la *praxis* marxista habla más que muchos libros. Como las contradicciones del marxismo nunca aparecen en la TL, parece como si estos teólogos abrazasen el marxismo como una fe, como una religión (*ibíd.*, p. 64). En otro momento, con visión igualmente profunda, afirma Novak que la TL es al movimiento y la estrategia comunista de América, hoy, lo que los Frentes Populares fueron a la estrategia comunista en Europa durante los años treinta *(The case…*, *op. cit.*, p. 1). El ex dominico liberacionista y cofundador de CPS en España, Reyes Mate, explica cómo en los años setenta «este grupo de cristianos se especializó en un debate teórico —la revisión de la crítica marxista de la religión— con claras connotaciones políticas: cuestionar las ortodoxias eclesiásticas y políticas que hablaban de incompatibilidad entre el socialismo y el cristianismo» *(Las huellas de la religión en el camino del socialismo, El País*, 3-I-85, p. 14). El texto es testimonialmente valioso porque denota el mismo empeño que los teólogos de la liberación: asumir el marxismo sin advertir que la crítica de la religión en Marx no puede ser revisada sin que Marx deje de ser el fundador y creador del marxismo; es, como nos ha dicho Marx antes, «la presuposición de toda crítica» no simplemente un capítulo accidental. También hemos indicado que las respuestas del TL Juan Luis Segundo S.J. a la Instrucción de 1984 para criticar su identificación de la TL con el núcleo del marxismo nos parecen simple ejercicio de garrulería y no las vamos a tener en cuenta aquí. Llegamos con ello al punto central de esta sección. Algunos teólogos de la liberación —lo acabamos de ver— hacen una confesión palmaria marxista-leninista, o marxista, como es el caso de Pablo Richard o el caso de Hugo Asmann, con su voz, con su firma. No hay, por tanto, en ellos que demostrar nada. Resulta imposible analizar ahora la contaminación marxista en

todos los teólogos de la liberación. Vamos a hacerlo solamente con los dos más importantes: Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff.

En qué sentido son marxistas Gutiérrez y Boff

En principio Gutiérrez y Boff son marxistas en el sentido elemental y populista que les atribuyen el cardenal López Trujillo y el doctor Novak; pero además en otro sentido más profundo: porque asumen de forma expresa como clave de su discurso teológico el dogma o principio fundamental del marxismo —la lucha de clases— y algunos aspectos fundamentales más. Lo hacen de forma acrítica respecto del marxismo, lo que significa que son marxistas mediocres y científicos dudosos; pero ése es el caso. El profesor Ibáñez Langlois dedica un jugoso volumen a la identificación marxista de los principales teólogos de la liberación; detectemos nosotros ese carácter, de forma ahora más sistemática, en los propios textos. Sin necesidad de volver sobre los textos —tan clara, inequívocamente marxistas, por confesión propia también— de uno de los precursores y promotores del liberacionismo, Giulio Girardi; sería inútil repetición.

En su admonición a Gutiérrez de marzo de 1983, que ya hemos citado *in extenso*, la sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe le reprocha las siguientes contaminaciones marxistas:

—La falta de crítica al asumir la interpretación marxista.

—La aceptación de la concepción marxista de la historia basada en la lucha de clases.

—La sustitución de la ortodoxia por la ortopraxis.

—La concepción de cierta teología como reflejo de los intereses de clase en el sentido de la superestructura marxista.

—La concepción gramsciana del teólogo como intelectual orgánico.

Cabria añadir la aceptación del materialismo dialéctico, como método y como doctrina: «Un cuestionamiento del orden establecido es exigido dialécticamente por el desarrollo de las fuerzas productivas, desarrollo en el que juegan, a no dudarlo, un importante papel los avances de la ciencia y de la técnica» (TL, p. 277).

Más adelante, Gutiérrez traza un paralelo entre la evolución de la teología y la evolución de la filosofía de Hegel a Feuerbach y Marx. Sospecha que «ahondar ese paralelo podría ser iluminador para nuestra reflexión teológica» (*ibíd.*, p. 287). La tesis de Marx que Gutiérrez encuentra iluminadora es «A esto, Marx opone una noción diferente de la praxis, apoyada en su concepción dialéctica de la historia avanzando necesariamente, con la mirada puesta al futuro y con una real acción en el presente, hacia una sociedad sin clases que esté basada en nuevas relaciones de producción».

¿Es que Gutiérrez admira solo a Marx de lejos? No, porque «el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable» (TL, p. 32). En sus textos, ya transcritos por nosotros, hay una expresa identificación con la utopía final de Marx (TL, 52) tras el acceso al poder de la clase explotada, una profesión de fe científica en el marxismo (TL, p- 57/8) con reiteración de la utopía marxista y el medio de realizarla, una identificación con la tesis leninista sobre el colonialismo (TL p. 122) aboga por la propiedad social de los medios de producción (TL, p. 157). Asume la lucha de clases como motor de la historia (TL, p. 352). Identifica la opción por el pobre con la opción de clase, según citamos en nuestra recensión del encuentro de El Escorial, donde vuelve a apuntarse a la final utopía marxista.

Por tanto la impregnación marxista de Gutiérrez, de la que solo hemos dado unos ejemplos, esta clarísima, porque además todos estos textos están situados dentro del libro en momentos

capitales, no son adiciones adjetivas Y cubren prácticamente todos los puntos que en nuestro resumen anterior hemos designado como fundamentales para una concepción marxista en todos los tiempos, en todas las corrientes.

Leonardo Boff en *Eclesiogénesis* acepta ya y aplica a la Iglesia los principios marxistas de la primacía de lo estructural y de la preponderancia del modo de producción. Introduce dialécticamente las influencias del campo religioso sobre el campo social, en un juego típicamente marxista de super e infraestructura. Estos párrafos son, en relación a varios principios marxistas, puro marxismo.

«El campo religioso-eclesiástico es una porción del campo social, este influye sobre aquel dialécticamente y no mecánicamente. Damos por aceptado que el eje organizador de una sociedad consiste en su modo de producción peculiar. Por modo de producción entendemos la forma como una determinada población se organiza en relación a los recursos materiales disponibles a fin de elaborar los bienes que permiten su subsistencia y reproducción, ya sea biológica ya cultural. Esta actividad es infraestructural, y sobre ella se construye todo el resto de la sociedad... También la Iglesia está condicionada y limitada por el modo de producción específico» *(Eclesiogénesis*, «Sal Terrae», 1984, 4.ª ed., p. 54-55).

Pero el libro de batalla de L. Boff es *Iglesia: carisma y poder* que ha provocado su silenciamiento por Roma en 1985. En este libro Boff introduce la lucha de clases dentro de la Iglesia. «La desigualdad estructural —dice en el capítulo sobre las violaciones de los derechos humanos por parte de la Iglesia jerárquica, entre las que incluye los modernos procesos a ciertos teólogos en Roma— producida por la detentación de los medios de producción simbólica por parte de un grupo, origina una situación de permanente conflicto con los derechos humanos» (L. Boff, *op. cit.*, Santander, «Sal Terrae», 1984, 2.ª ed., p. 85). Esta identifica-

ción, netamente marxista, de la vida de la Iglesia con los medios de producción religiosa, es, además de absurda, de pésimo gusto, y se propone poco antes por el teólogo en el párrafo siguiente:

«En la Iglesia, aquellos de sus miembros que detentan los medios de producción religiosa (que es simbólica) detentan también el poder y son quienes crean y controlan el discurso oficial. Desde el punto de vista sociológico, hay en vigor en la Iglesia una innegable división y desigualdad: hay un grupo que produce el material simbólico y otro grupo que se limita a consumirlo; está el *ordenado* que puede producir, celebrar y decidir y está el *no-ordenado* que asiste y se asocia. Con lo cual deja de aprovecharse toda la capacidad productora y de participar de modo decisorio los que son excluidos. El grupo que detenta los medios de producción simbólica elabora su correspondiente teología, la cual viene a justificar, reforzar y socializar su poder, atribuyendo un origen divino a la forma histórica de su ejercicio. De ahí que la manera centralizada, monárquica y excluyente de su funcionamiento, así como la concepción doctrinal de la revelación y la salvación, sean consideradas como intocables e irreformables, porque son queridas (de esta forma concreta) por Dios» *(op. cit.*, p. 83-84).

¡Qué cúmulo de disparates en tan pocas líneas! En primer lugar, disparates desde el punto de vista del marxismo, porque atribuir funciones estructurales a un modo de producción simbólico, que es superestructural por dos motivos (por los símbolos y porque se realiza en una zona tan claramente supraestructural como la religión) es inaudito, y en segundo lugar, desde el punto de vista teológico, porque de una tacada se trata de demoler la estructura jerárquica y centralizada de la Iglesia, el origen divino de la enseñanza eclesiástica desde esa jerarquía, y la concepción de la vida de la Iglesia como un proceso de producción de «materiales» simbólicos, cuando por ejemplo en el caso de la gracia sacramental se trata de una infusión divina y no de una

producción humana. Es un párrafo increíble, que sin duda alertó a la editorial encargada de la traducción española del libro, la editorial de los jesuitas en Santander «Sal Terrae», que decidió suprimir de golpe todo el capítulo VIII del mismo libro, dedicado a *La Iglesia en una sociedad de clases*, que citaremos por la edición brasileña de 1982 (la tercera) con el asombro que nuestros lectores podrán imaginar cuando repasen esas citas. Algunas ya las adelantábamos en una parte anterior de nuestro libro.

Trata Boff en este capítulo, que sus lectores españoles se han quedado sin saborear, de identificar «las principales características de la Iglesia que se realiza en la base» (*ibíd.*, p. 172) porque el autor da por sentado que las comunidades de base «componen la verdadera Iglesia de Cristo» (p. 173). La anterior interpretación de la vida eclesial como un modo de producción simbólica se ahonda ahora en sentido marxista estructural: «El campo religioso-eclesiástico no es un conjunto dado y estructurado de prácticas, actores, instituciones y discursos referidos a Dios, Cristo y a la Iglesia-sacramento. Es el resultado de un proceso de producción, el producto de un trabajo de estructuración que proviene de dos fuerzas productivas: la sociedad con su modo de producción determinado y la experiencia cristiana con su contenido de revelación» (*ibíd.*, p. 175). El modo disimétrico de producción propio de la sociedad capitalista origina en Occidente y en América Latina una sociedad de clases que, por la posesión de los medios de producción en una minoría capitalista, condiciona todas las actividades, incluso la religioso-eclesiástica. Las clases dominantes, en su estrategia hegemónica, procuran incorporar a la Iglesia al servicio de la ampliación, consolidación y legitimación de su dominación (p. 177) de acuerdo con la teoría de A. Gramsci sobre el bloque histórico (*ibíd.*) Por parte del clero y contra el pueblo cristiano se ha verificado «un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa» (*ibíd.*, p. 179).

Este sistema ha funcionado en la Iglesia hasta Medellín en 1968, dentro de un régimen de cristiandad.

Todo el poder en la Iglesia ha estado en manos del bloque hegemónico representado por la relación Papa-obispos-sacerdotes (p. 180). La apostolicidad es propiedad de una clase en la Iglesia: los obispos, sucesores de los apóstoles (p. 181). A esa clase superior clerical se opone la acción liberadora de la clase subalterna, sometida; en este proceso se elabora una visión cristiana independiente, alternativa y antagónica, que es el proceso liberador que triunfará si logra una conciencia y una organización de clases (p. 183). Es la introducción de la lucha de clases en el seno de la Iglesia católica. Que debe facilitarse, de acuerdo con la terminología y la estrategia del marxista-leninista Gramsci, por medio «del intelectual orgánico religioso» (*ibíd.*, p. 183) y que se realiza mediante el sistema de comunidades de base, donde nace una nueva Iglesia; la existencia de las CB «lanza un desafío a la jerarquía que monopolizaba en sus manos todo el poder sagrado» (p. 185). El antagonismo se establece «entre cristiandad — Iglesia asociada a los poderes hegemónicos de la sociedad de clases— y la Iglesia popular articulada con las bases (p. 190-191).

¿Para qué insistir más? En las peregrinas teorías de Boff están presentes los principales principios del marxismo aplicados concretamente a la vida de la Iglesia. Al recibir su descalificación romana, Boff dejó escapar una *excusatio non petita*: «No soy marxista». El centro de su eclesiología es marxismo, como acabamos de ver: marxismo barato y alucinado, pero marxismo que asume los dos principios fundamentales del materialismo histórico, con pretensiones dialécticas.

No conocía el autor de este libro en 1985 comentarios y reacciones de medios marxistas auténticos, ni en Occidente ni en el bloque soviético o China sobre el presunto carácter marxista de los movimientos liberadores y en concreto de la TL. Los marxólogos genuinos deben de estar todavía presos de espanto ante

unos teólogos que quieren ser marxistas, o mejor que asumen más o menos caprichosamente elementos básicos del marxismo y luego en algunos casos intentan disimular su marxismo. Tal vez no decían nada por razones estratégicas, los teólogos de la liberación hacen en Occidente la labor de captación y demolición marxista mucho mejor que los agentes de la KGB ¿Para qué desacreditarlos desde una ortodoxia que, en el fondo, es ortopraxis?

Pero en 1986 el autor ha conseguido documentación reveladora sobre los enfoques soviéticos de la TL y sobre la lucha religiosa en Occidente enfocada formalmente desde el bloque comunista. En adelante exponemos y comentamos esa importante documentación en la que los más altos órganos de interpretación y difusión ideológica de la URSS respaldan completamente a la TL como difusora de marxismo.

EL LIBERACIONISMO Y LA ESTRATEGIA SOVIÉTICA

Objetivos y métodos de la estrategia soviética en América

En nuestros artículos previos a este libro hemos repetido una intuición fundamental de un joven escritor radical español, que hace profesión de laicismo, y que pese a su origen un tanto ácrata se distingue por decir siempre su verdad sin condicionamientos. Se llama Federico Jiménez Losantos y ha escrito el libro más valiente —*Lo que queda de España*— sobre el nuevo imperialismo cultural de alguna comunidad autónoma española. Pues bien este hombre inequívocamente de izquierdas, durante una polémica en que acorraló al huidizo escritor y sacerdote, encubridor de los liberacionistas, José Luis Martín Descalzo, intercalo esa intuición que nos parece certera y ahora repetimos.

«Una cosa es discrepar del Papa —dice en *ABC* el 10-I-1985, p. 32, en un artículo titulado "Los católicos y la política"— por ma-

nía antirreligiosa y otra criticar cosas que parecen criticables incluso a sectores de la Iglesia muy significativos, pero que parecen querer dirimir sus diferencias *a cencerros tapados*. Así se produjo el caso de que algunas de las más duras críticas a la *teología de la liberación* hayan provenido de plumas laicas, mientras muchas católicas callaban ante el fenómeno de subversión antidemocrática más importante desde la Komintern, que tiene como propósito declarado hacer bascular al Tercer Mundo —empezando por Hispanoamérica— hacia el bloque soviético». En cita de Girardi ya recogida por nosotros, Fidel Castro apuntaba que los movimientos cristiano-marxistas de la liberación son «una estrategia de nuestro tiempo» (G. Girardi, *Fe cristiana y materialismo histórico*, Barcelona, «Sígueme», 1978, p. 45).

El profesor Gregorio R. de Yurre, en su excelente tratado *La estrategia del comunismo, hoy*, no estudia el problema de América, pero analiza los principios básicos de la estrategia soviética cuyo objetivo final es la dominación total del mundo previa aniquilación del sistema capitalista, tanto por las ineluctables leyes de la desintegración interior —según el marxismo— como por la lucha frontal y la lucha indirecta —subversiva— contra él, de acuerdo con la doctrina leninista y la praxis estalinista. Esta lucha, que se basa «en la existencia de dos mundos antagónicos e irreconciliables» tiene como principio fundamental para su proyección cósmica la unidad de las fuerzas afines y el «divide y vencerás» para los contrarios. «Según la mente marxista, el mundo capitalista está cargado de antagonismos. La estrategia marxista, especialmente aquella de que echa mano la diplomacia soviética, consiste en cultivar, desarrollar y multiplicar estos antagonismos y escisiones en el seno del mundo capitalista, muy especialmente en el seno de las potencias situadas en ambas riberas del Atlántico Norte» *(op. cit.*, Madrid, BAC 1983, p. 379 y ss.) Como vimos al estudiar la doctrina de Lenin en otra sección de esta parte, la estrategia soviética trata de instrumentar a la

Iglesia católica para la lucha contra el capitalismo y contra la libertad. Para ello la estrategia soviética ha encontrado —y a veces ha buscado, como veremos— un aliado sorprendente en los movimientos liberacionistas, plenamente incorporados en algunos casos —como las comunidades de base/Iglesia popular y los Cristianos por el Socialismo— a la estrategia marxista, por su vinculación a las organizaciones nacionales e internacionales del marxismo; colaboradores objetivos en otros casos, como la TL a esa misma estrategia, aunque tal vez algún teólogo aislado no lo sepa. El método estratégico queda delineado por el propio Lenin en las citas indicadas, y no hace falta recordar aquí de quién es la figura y la doctrina que inspira fundamentalmente, hasta en los símbolos, pero sobre todo en las realidades, la vida y la estrategia soviética. Se trata no de responder a la Iglesia con argumentos, sino de dividirla, de utilizar contra ella a sus propios sacerdotes, no teóricamente sino a través de la politización interna y de la lucha de clases introducida en el seno de la sociedad y de la propia Iglesia; y lucha de clases significa ante todo división profunda: pobres contra ricos, oprimidos contra opresores, clérigos contra obispos, Iglesia popular contra Iglesia institucional. Al estudiar los documentos sobre el movimiento Pax, veremos hasta qué punto se ha aplicado la estrategia leninista de forma expresa a la lucha contra la unidad de la Iglesia católica.

El hecho de que existe una estrategia soviética para Iberoamérica, concretada ahora muy especialmente en Centroamérica, no necesita pruebas, pero las tiene. En su discurso de 28 de abril de 1983 ante una sesión conjunta del Congreso, el presidente de los Estados Unidos Ronald Reagan dijo que «los problemas de América Central afectan directamente a la seguridad y el bienestar de nuestro propio pueblo». Y añadió: «La meta de los movimientos de los guerrilleros profesionales en América Central es tan simple como siniestra: desestabilizar toda la región, desde Panamá hasta México. Si dudan de esto que les digo consideren

lo que Cayetano Carpió, el líder de la guerrilla salvadoreña, recientemente fallecido, dijo este mes. Carpió dijo que "después de la caída de El Salvador, El Salvador y Nicaragua estarán luchando hombro con hombro para la total liberación de la América Central"». Y aplicó Reagan al caso de Centroamérica el aviso solemne del presidente Truman en 1947, cuando ante una sesión conjunta del Congreso recomendó la ayuda a los pueblos libres para que no cayeran en la órbita del totalitarismo soviético: «Los países de América Central —dijo Reagan— son más pequeños que las naciones que inspiraron el mensaje del Presidente Truman. Pero los riesgos políticos y estratégicos son los mismos ¿Sera nuestra propuesta —económica, social, militar— tan apropiada y eficaz como las audaces soluciones del Presidente Truman para los problemas de la Europa de posguerra? ¿Debemos permanecer impasibles mientras naciones soberanas de este hemisferio son integradas en el imperio más agresivo que haya conocido el mundo moderno?» (Boletín informativo, sección de Prensa, USIS, Madrid, n.º 83, p. 8). Más adelante citamos las afirmaciones gravísimas del presidente Reagan en 1986 sobre los objetivos estratégicos de la URSS a través de sus satélites en Centroamérica y el Caribe.

Un informe, ya citado por nosotros, emitido conjuntamente por los Departamentos de Estado y de Defensa de Estados Unidos cita al fundador del sandinismo, Carlos Fonseca Amador, en su mensaje de 1971 al Congreso del PCUS, en que se refería al FSLN como «el sucesor de la revolución bolchevique de Octubre» y llego a declarar que «los ideales del inmortal Lenin son la estrella guía en la lucha» *(El incremento militar en Nicaragua y la subversión centroamericana*, pp. 4-5). Y un memorándum de la conversación de 10 de marzo de 1983 entre el Jefe de Estado Mayor del Ejército soviético, Ogarkov, y el jefe del Ejercito de Granada, Louison, que estaba en la URSS para recibir adiestramiento, revela, según la misma fuente, que «el mariscal dijo que hace

más de dos décadas, solo estaba Cuba en Latinoamérica, hoy día están Nicaragua y Granada, y se desarrolla una importante batalla en El Salvador» (*ibíd.*, p 8).

Monseñor Pablo Antonio Vega, obispo nicaragüense de Juigalpa, declaraba en Madrid en 1983 que «uno de los fenómenos de la llamada Iglesia Popular es que no es propiamente una Iglesia, sino una estrategia del marxismo-leninismo internacional en la que colaboran ex sacerdotes y ex religiosas regados por el mundo entero. La estrategia de la Iglesia Popular trata siempre de decir lo contrario de lo que el obispo ha dicho, para incitar a las masas en contra de la jerarquía. Todo lo reducen a lo político. Los Cristianos por el Socialismo parten de que el comunismo no podrá entrar jamás en Latinoamérica si no es por el cristianismo, utilizando a la Iglesia. Buscan a los sacerdotes que trabajan en política dejando a un lado lo ministerial y dando como única solución el marxismo-leninismo» (*cfr. El Alcázar*, 27-V-1983, p. 7).

En fin, el doctor Novak resume muy acertadamente la clave de la estrategia soviética para los países subdesarrollados o del Tercer Mundo, o con áreas tercermundistas en su seno, en los que la Iglesia católica es fuerza determinante en la sociedad: «Si el marxismo, aun en forma suave, florece en tales tierras, y recibe una bendición oficial del catolicismo, entonces dos poderosas fuerzas simbólicas se habrán dado la mano» *(The case...*, p. 51). Muchos liberacionistas consideran estas descripciones estratégicas como parte de la propaganda americana. No son solamente ciegos que guían a ciegos sino ciegos que guían a suicidas.

El centro de iniciativa: la KGB soviética

No se trata de una ensoñación ultra, sino de una realidad que cada día aflora en las páginas de la Prensa; ver la ilustrativa crónica de *ABC* del 12-V-1985, p. 23: «Institutos internacionales y el Consejo de la Paz promueven la intoxicación soviética en Occi-

dente». En el Parlamento británico han sido denunciados recientemente trece centros concretos de agitación estratégica dependientes de la URSS, enmascarados algunos como centros pacifistas. Hasta el diario *Ya*, que en su etapa de 1985 suele enmascarar los datos estratégicos pro occidentales que se refieren a Iberoamérica, se hace eco en su primera página de tipografía el 11 de febrero de 1985 de un informe secreto del Gobierno de Estados Unidos, según el cual «la URSS utiliza a Cuba para convertir a Centroamérica en un satélite socialista»; claro que a vuelta de página se hace también eco de una torpe lectura del obispo monseñor Oses sobre la política del Presidente Reagan en el campo de los armamentos, donde se permite aconsejar al Presidente que no utilice la Biblia cuando hable de defender a su país y a Occidente de la amenaza estratégica del bloque opuesto, al que no dedica admonición alguna. El 30 de diciembre de 1985, ya bajo un nuevo director —el antiguo panegirista de Franco, don Fernando Onega—, *Ya* incluía un artículo del funcionario soviético Giorgi Arbatov sobre las pruebas nucleares. Arbatov es director del Instituto para Estados Unidos en la Academia de Ciencias de la URSS. Su artículo apareció en primera página.

En el mejor estudio sobre la estrategia secreta soviética —John Barron, *KGB*, Londres, «Hodder and Stoughton», 1974— se citan (p. 22) las conexiones cubanas de la KGB; en la página 75 y siguientes se analiza el primer directorio principal de la KGB, con los departamentos especiales para la desinformación y la acción ejecutiva, y los departamentos regionales, entre los cuales el primero es para Estados Unidos y Canadá, el segundo Iberoamérica, el quinto se refiere a España dentro de Europa occidental. El departamento 11 lleva las relaciones con los centros en países satélites, entre los que se incluye a Cuba; la estrategia de la KGB en Iberoamérica se hace a través del centro de La Habana. En la página 237 se publica un estremecedor y documentado relato sobre la responsabilidad de la KGB en la matanza de estu-

diantes por fuerzas del Gobierno mexicano en Tlatelolco, en 1968. En los apéndices se transcriben instrucciones secretas de la KGB para el reclutamiento de agentes norteamericanos entre estudiantes en Sudamérica, y la lista de los agentes soviéticos de la KGB en América del Sur incluido México. Al ser los movimientos liberacionistas fenómenos con dimensión estratégica dirigidos o manipulados por el bloque soviético, está claro que su impulso de coordinación está influido o dado por la KGB y sus agencias, la aparición casi simultánea en la estela del Concilio y al comenzar la década de los setenta de los tres movimientos, TL, CPS y CB/IP, con tantas interconexiones de tipo personal y funcional, no es un fenómeno meramente de subversión eclesiástica, y no puede explicarse sin una conjunción de signo estratégico si no queremos caer en la misma ingenuidad que afecta por lo visto a tantos miembros de tales movimientos.

Sabido es el estrecho control que la KGB ejerce sobre la Iglesia ortodoxa de la URSS, que goza de un restringido campo de actuación gracias a su conexión y su sometimiento al régimen soviético. En este sentido resulta muy clarificador el increíble endoso que la Iglesia ortodoxa de la URSS, a través de su patriarcado, hizo en favor de la teología de la liberación al aparecer la Instrucción de agosto de 1984. Naturalmente que las declaraciones cristiano-soviéticas favorables a la TL aparecieron en el periódico comunista italiano *L'Unità* y fueron transcritas por el diario pro liberacionista español *El País* el 25 de marzo de 1985 en su página 24. En la misma comunicación, el patriarcado de Moscú subraya la actual comprensión del Gobierno soviético ante la Iglesia ortodoxa, y una Iglesia que vive y convive con el totalitarismo más acendrado, donde ni por asomo se permitirá una teología de la liberación del marxismo se atreve a decir, tragicómicamente, que «la TL es una respuesta cristiana a una realidad trágica, ya que son bien conocidas las estructuras inicuas socio-políticas y económicas de aquellos países que impiden a

inmensas masas humanas vivir una existencia por lo menos digna». Es notable la capacidad para el autorretrato que exhiben algunos amigos de la TL en la URSS. Volveremos pronto sobre este curioso problema del liberacionismo visto desde la Unión Soviética.

El centro de instrumentación: el movimiento Pax y el Consejo Mundial de la Paz

La revista *Itineraires*, suplemento al número 86, tercer trimestre de 1964, publicaba un extraordinario documento reservado de la Santa Sede, que luego fue confirmado por la revista progresista francesa *Informations Catholiques Internationales* y otras fuentes, entre ellas un grupo universitario español anticomunista que lanzó en 1976 un interesantísimo alegato, *Planificación comunista para España* (Editorial ADUE). Este grupo estaba relacionado con los restos de la Acción Católica que se esforzaban valientemente por sobrevivir en un medio muy adverso, abandonados hasta por la propia Iglesia en beneficio de corrientes presuntamente progresistas. El 6 de junio de 1963, en efecto, el Secretariado del Episcopado francés transmitía reservadamente a los obispos y superiores religiosos una carta del nuncio en la que se comunicaba un documento elaborado por el cardenal Wyszynski sobre la verdadera naturaleza del movimiento PAX, activísimo, por sí y por sus agencias, desde las etapas finales del Concilio Vaticano II. El autor de este libro ha podido comprobar en fuentes del Vaticano la autenticidad plena del *documento Wyszynski*, cuyos puntos principales son:

1. «PAX se presenta en el extranjero como un movimiento de los católicos progresistas polacos» (p. 17, cito por la versión francesa de *Itineraires*).

2. «En realidad, PAX no es un movimiento, sino un órgano del aparato policial (polaco) estrictamente articulado, que depende directamente del Ministerio del Interior, y ejecuta con obedien-

cia ciega las órdenes de la Policía secreta, la UB», dependiente a su vez de modo servil de la KGB (p. 18).

3. «Su fundador, Piasecki, condenado a muerte por los soviéticos por sus actividades en la Resistencia, salvó la vida a condición de ahogar y esclavizar a la Iglesia al servicio de la revolución comunista» (página 18).

4. «Los principios que guían la acción de PAX son introducir la lucha de clases en el seno de la Iglesia, según la consigna de Lenin, dividir a los obispos en dos bloques, integristas y progresistas, lanzar a los sacerdotes con mil pretextos contra los obispos. Con golpes hábiles, formar en los medios eclesiásticos núcleos de insatisfechos para atraerlos poco a poco al clima fecundo de la lucha de clases».

A partir de diciembre de 1963, el movimiento PAX creó en Roma los dos centros que actuaban bajo su dirección y que desde 1965 —el año final del Concilio— se fusionaron en el IDO-C (Información y Documentación Conciliar) en cuyo Consejo hubo 130 especialistas de diversos países, lo cual constituía un apto modo de captación. Estos dos movimientos —que funcionaban desde diciembre de 1963— eran el Centro de Coordinación de Comunicaciones Conciliares (CCCC) con sede en Roma y el DOC, centro de documentación clerical con sede en Holanda. El movimiento PAX, a través del IDO-C, se mostró muy activo en los principios de los movimientos liberacionistas. Dos miembros del centro del IDO-C en Cuernavaca (México), el teólogo de la liberación, Segundo Galilea, y el sociólogo liberacionista, Renato Poblete, intervinieron en el Encuentro de El Escorial de 1972 para el lanzamiento del movimiento TL en un ámbito mundial (*cfr. Fe cristiana y cambio social*, Salamanca, «Sígueme», 1972, pp. 150-153). El movimiento PAX y su sucedáneo de inspiración y organización soviética —el Consejo Mundial de la Paz— han financiado hasta hoy muchos viajes de teólogos de la liberación y sus colaboradores a Polonia y otros países. En el caso de Polonia

nos consta que determinados viajes de teólogos españoles son pagados en Polonia, y no precisamente por el cardenal Glemp, y existe un teólogo español de determinada Orden religiosa, encargado en España de coordinar estos viajes. El autor de este libro conoce el nombre y la actividad de este personaje, y prometió revelarlo en los artículos previos a este libro si este punto se discutía de forma inadmisible. No hizo falta, nadie discutió este punto. Asume ahora el autor la misma garantía con respecto a este libro y las discusiones que, inevitablemente (por fortuna), suscitará.

«El secretario general del IDO C, que fue Leo Altig von Gesau, en uno de sus viajes en los comienzos de su andadura, ha girado una visita por Iberoamérica y ha organizado centros en México, Brasil, Colombia, Chile, Uruguay, con lo que esperamos iniciar rápidamente una distribución a gran escala por Iberoamérica. Centros semejantes funcionan ya en Estados Unidos, Francia, Holanda, España e Irlanda». Esta vital información fue comunicada en *IDO-C, una jerarquía paralela*, Madrid, CIO, 1968, pp. 9-10. Nótese lo temprano de la fecha, cuando arrancaban los movimientos liberacionistas.

La conexión de la KGB con los movimientos pacifistas es ya en España un lugar común, que se ha evidenciado una vez más en el viaje del Presidente Reagan a España en mayo de 1985, donde los movimientos *pacifistas* han preparado al presidente amigo y aliado oficial de España una recepción barriobajera. Los movimientos pacifistas en España se relacionan, por un lado, con la extrema izquierda pro soviética —Movimiento Comunista — y los sectores más radicales del PCE y el PSOE (las Juventudes Socialistas son pacifistas miméticas), y por otro tienen profundas vinculaciones y alianzas en la izquierda clerical, de la que forman parte algunos obispos, como el citado y desafortunado monseñor Oses. El propio presidente de la Conferencia Episcopal, don Gabino Díaz Merchán, ha pasado del franquismo al pa-

cifismo radical en un proceso evolutivo de cuño taranconiano, muy típico de algunos progresistas clericales de parecida extracción. Entre los promotores y participantes en el IV Congreso de Teología (liberacionista) en setiembre de 1984, en Madrid, del que nos hemos ocupado ya, figuraban el Movimiento Cristianos por la Paz, Justicia y Paz, el verde ex comunista Ramón Tamames, el TL Gustavo Gutiérrez, los socialistas Ignacio Sotelo, Manuel Reyes Mate y Pablo Castellano, conocidísimos teólogos todos ellos, el padre Diez Alegría, junto al original canónigo González Ruiz, y el presidente y fundador del PDP, profesor Óscar Alzaga. El pacifismo liberacionista ofreció su Congreso un año antes, con participación —como en el caso de 1984— de Cristianos por el Socialismo, mas distinguidos comunistas, socialistas y liberacionistas. Las actas de este Congreso, «Los cristianos y la paz» *(Misión Abierta*, n.º 3, setiembre de 1983) son una reveladora antología del pacifismo español y revelan sus conexiones mejor que un tratado dedicado al problema.

Ya hemos comentado a fondo estos alardes.

Los pacifistas, los pacifistas. No hemos sentido la tentación de resumir su doctrina, porque más que doctrina se trata de una moda manipulada y estratégica. El movimiento pacifista, incluso en sus sectores más genuinos y sinceros, trata de interponer una utopía sobre la potencia bélica de los bloques, pero hasta ahora, una vez que sus actuaciones están prohibidas en el bloque soviético y en China, los pacifistas se han limitado a predicar su utopía contra el presunto belicismo occidental, sobre todo norteamericano. Los pacifistas demuestran un alarmante vacío de crítica ante las flagrantes manipulaciones de que son objeto por la estrategia soviética, y engloban las críticas bajo el rechazo al anticomunismo por anti. Este desequilibrio congénito del pacifismo le priva, en la práctica, de toda capacidad objetiva.

Es el caso de un influyente sacerdote y teólogo español, el padre Miguel Benzo Mestre, consiliario durante muchos años de la

Asociación Católica de Propagandistas quien, al regresar de un viaje a Cuba, publicó un detonante artículo en *El País* (14 de octubre de 1983) en que prefería seguir vivo, aunque el mundo se volviera rojo, y añadía: «Por mucho que pueda parecer inaceptable el comunismo es, al fin y al cabo, un fenómeno humano que, como todos en la Historia, irá perdiendo virulencia ideológica y será digerido y asimilado por la Humanidad misma». Prefiere el señor Benzo que los comunistas nos lleven a todos al paredón a utilizar contra ellos, en caso extremo, todos los recursos de la estrategia, y cree que el verdadero valor consiste en rendirse ante lo inevitable. El verdadero valor de las gallinas, naturalmente. Este es el peligro mayor del pacifismo, la adhesión al desarme unilateral, la preferencia por seguir vivos aunque esclavos, como si fuéramos ciudadanos de los imperios soñados por Orwell o habitantes de su *Animal Farm*. Éste es precisamente el estado de ánimo que quiere inducir en Occidente, por medio de los pacifismos unilaterales, la estrategia soviética. Y que en parte lo está logrando, gracias a la cobardía suicida de muchos líderes de opinión en Occidente. La asociación de la que es consiliario el P. Benzo, los Propagandistas, ha organizado en Madrid para el 14-18 abril de 1986 una lamentable semana pacifista de Teología con participación del «teólogo» Ángel Viñas, asesor del Gobierno, el teólogo Marciano Vidal, y el gran promotor del liberacionismo, Alfonso Álvarez Bolado. A tal consiliario tal semana.

Otro ejemplo, el cobarde documento de los Secretariados sociales diocesanos de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, «El cristiano ante la guerra y la paz» (noviembre de 1981), se opone veladamente, en nombre de un pacifismo entreguista a la entrada de España en la OTAN y demuestra por sí mismo la infiltración de los movimientos pacifistas en la Iglesia dentro de una región española de tanta densidad estratégica. Donde por cierto la Iglesia vasca trata ya de englobar a la de Navarra, con la complicidad del secretariado social navarro. Los secretariados

sociales de Navarra y Vascongadas han insistido en sus tesis pacifistas y antiatlantistas —esta vez supervisados y refrendados por los obispos— en un documento nuevo a fines de 1985 (*cfr. Diario 16*, 2-I-1986, p. 2).

En abril de 1985, los dominicos y dominicas españoles, muy afectados por una honda veta liberacionista, organizaron en su sede de Alcobendas, convertida va hoy en centro para el liberacionismo, el I Congreso Justicia y Paz (*cfr. ABC*, 22-IV-1985, p. 31). El comunicado final, según la agencia «Europa Press», dice que la salida a la situación de injusticia del mundo solo puede pasar por un pacto de solidaridad humana. La asamblea mostró su apoyo mayoritario a tres comunicados en favor de los objetores de conciencia y en contra de la actual ley de objeción, por un referéndum vinculante para la salida de la OTAN, que es exactamente la tesis del partido comunista de España, y el tercero «contra el genocidio de Guatemala». Nicaragua y Afganistán están en un planeta diferente del de Alcobendas.

Por fin, en Sant Cugat del Valles funciona, a fines de julio de 1985, una Universidad Internacional de la Paz organizada por su Ayuntamiento, donde los pacifistas catalanes ofrecen una radiante alternativa a los castellanos, con los mismos tópicos, con la misma falta total de crítica y la misma manejabilidad por la propaganda y la estrategia soviética. El autor de este libro no puede menos que expresar su asombro por tanto cinismo, ya que los promotores del pacifismo son personas sin duda inteligentes que captan perfectamente su formidable desequilibrio ante las realidades mundiales.

Las actividades recientes de Pax

El 28 de octubre de 1982, un intrépido jesuita de California, Juan Felipe Conneally, quien seguramente es una de las personas mejor informadas del mundo sobre los movimientos de liberación en conexión con el marxismo y la estrategia soviética, di-

rigía una importante carta al cardenal Silvio Oddi, prefecto de la Sagrada Congregación del Clero, en el Vaticano. En esa carta recordaba Conneally a la Santa Sede la denuncia Wyszynski contra el movimiento PAX, y endosaba la reciente condena hecha por monseñor López Trujillo, los otros treinta y tres obispos de la CELAM y fray Boaventura Kloppenburg, O. F. M., del informe emitido por el obispo italiano de Ivrea, Luigi Bettazi, presidente internacional de «Pax Christi», acerca de Nicaragua. El informe Bettazzi fue emitido después de una visita a Centroamérica por una comisión de Pax Christi Internacional, y recomienda abiertamente el apoyo y la identificación de la Iglesia católica con los movimientos de liberación (*cfr. Our Sunday Visitor*, 23 de mayo de 1982).

Está claro que la estrategia soviética busca el apoyo de al menos *un obispo* en todos los países implicados para exhibirle luego como supremo argumento en favor de las tesis revolucionarias. Este papel lo desempeñan —conscientemente o no, es lo de menos— el obispo de Cuernavaca, Méndez Arceo, en México, los obispos Iniesta y Osés en España, y el obispo Betazzi —para el que sería muy difícil alegar inconsciencia— en Italia Betazzi, en efecto, según la citada carta de Conneally, fue durante muchos años corresponsal y representante en Italia del movimiento de origen polaco PAX.

Ya sabemos que PAX fue el principal impulso bajo el IDO-C, y luego, al quedar clara su manipulación por los soviéticos, ha dado origen a dos instituciones pacifistas de órbita soviética menos clara, y por ello más efectiva, el Consejo Mundial de la Paz, del que ya hemos hablado, para coordinar las iniciativas pacifistas dejando cínicamente fuera a las del bloque soviético, y Pax Christi Internacional dirigida por Betazzi (*cfr. National Catholic Reporter*, 19 de junio de 1981). Bettazzi está relacionado con el obispo Thomas Gumbleton, quien proclamó en el centro claretiano de Los Ángeles el 6 de noviembre de 1981 la necesidad de

rendirse ante las pretensiones del bloque soviético en caso de conflicto (*cfr. National Catholic Register*, 22 de mayo de 1982). El obispo Gumbleton es el presidente de *Pax Christi* para los Estados Unidos, donde se muestra muy activo un hombre de Pax en América, Gary McEoin.

El *National Catholic Repórter* de 30 de octubre de 1981 informa sobre el crecimiento del movimiento Pax Christi en Norteamérica. En menos de tres años el número de miembros se ha duplicado hasta 5000. Cinco años antes de 1981 tres obispos militaban en el movimiento, en 1981 eran ya cuarenta y seis.

La plaza de armas para la estrategia soviética en el Atlántico: Cuba 1959

En las partes anteriores de este libro ha aparecido muchas veces el dictador marxista-leninista de Cuba, Fidel Castro, como favorecedor y promotor del liberacionismo, aunque tenga oprimida en su isla a la iglesia católica —que tanto ayudó a encumbrarle— y no permita ni por asomo la posibilidad de una teología de la liberación del marxismo en Cuba. Castro ha sido un poder determinante en la exportación del marxismo-leninismo a varios puntos del Continente americano, un gran colaborador de la estrategia soviética en África, y un promotor específico, como vimos, del movimiento Cristianos por el Socialismo en Chile, además de creador y máximo apoyo del régimen sandinista en Nicaragua. El embajador de los Estados Unidos en Cuba, Earl E. T. Smith, entre 1957 y 1959 (bajo la administración Eisenhower), ha demostrado en su libro sobrecogedor, *The fourth floor* (Nueva York, «Random House», 1961), como ese *cuarto piso* del Departamento de Estado en Washington, donde radican los funcionarios de segundo nivel para Iberoamérica, provocó la llegada de Castro al poder según los consejos del lunático editorialista del *New York Times*, Herbert Matthews, un ultraliberal que presentó a Castro ante el mundo entero como el Robín Hood de América,

le comparó a Lincoln y ocultó cuidadosamente la infiltración comunista en el movimiento de Castro, según el embajador, fue el Departamento de Estado, sin que el secretario Foster Dulles se enterase, quien entregó Cuba a Castro y al bloque soviético, conscientemente, culpablemente. La acusación de Smith es tremenda y no fue jamás desmentida, si Cuba es desde poco después de 1959 la plaza de armas para la estrategia soviética en el Atlántico —las dos orillas, la americana y la africana—, eso se debe al fanatismo izquierdista y a la irresponsabilidad de esa cuarta planta del Departamento de Estado de Estados Unidos, seducida por los consejos y las orientaciones de un periodista que ya en las guerras de Abisinia y de España (1935-1937) había mostrado toda su capacidad de aberración y pro comunismo.

Repasábamos hace poco un documento secreto del Gobierno Reagan en que se demostraba que «la URSS utiliza a Cuba para convertir a Centroamérica en un satélite socialista» *(Ya*, 11-II-1985). El 8 de enero de 1959, gracias a la torpísima política del Departamento de Estado, y a la corrupción flagrante del agotado régimen cubano del dictador Batista, Fidel Castro, que no había ganado una sola batalla en el terreno militar, entraba triunfalmente en La Habana. Muchos de sus barbudos llevaban al cuello el rosario, y la jerarquía de la Iglesia católica apoyaba el nuevo régimen, quizá confiando en la presunta influencia sobre Castro del arzobispo de Santiago de Cuba, monseñor Pérez Serantes, que le había salvado la vida después del asalto al cuartel de Moncada. Nunca se ha emprendido con tanto resultado un proceso de descristianización como el que Castro, después de quitarse el rosario y la careta, desencadenó sobre Cuba, donde, según datos actuales, el número de personas que se confiesan católicas ha pasado en veinte años del 95 al 30%; sólo una minoría asiste a misa los domingos, una cifra ridícula; el número de sacerdotes ha disminuido enormemente, el de religiosos y religiosas ha llegado a la casi desaparición, y tanto la enseñanza co-

mo la cultura como la vida cubana han prescindido de la religión. En 1961, Norteamérica, guiada por Kennedy, trató de remediar su error de 1959 con algo peor: la invasión frustrada en Bahía Cochinos, un fiasco monumental de la CÍA que supuso la consolidación de Fidel Castro y su entrega total en manos de la URSS, de la que se convirtió en satélite (*cfr.* Peter Wyden, *Bay of Pigs: the untold story*, Nueva York, «Simón and Schuster», 1979). En una solemne alocución radiotelevisada a la nación, el 2 de diciembre de 1951, dijo Castro: «Soy un marxista-leninista y lo seguiré siendo hasta el día que muera. El resto del mundo está en camino al comunismo». También anunció la formación de un partido único de la revolución socialista cubana, que guiaría a Cuba a través del socialismo hacia la democracia del pueblo o dictadura del proletariado. Su programa sería «marxista-leninista y adaptado a las condiciones de Cuba. Porque no hay vía media entre el capitalismo y el socialismo» (*cfr.* Smith, *op. cit.*, p. 234 y ss.) En 1962, la instalación de misiles soviéticos en Cuba provocó una crisis mundial, resuelta por la firmeza de Kennedy y el sentido común de Kruschev. En 1965, Castro se quitó su última careta, cambió el nombre de su Partido Unido al de Comunista y envió a su principal colaborador, el comandante Ernesto «Che» Guevara para que difundiese la revolución en el Continente americano. Cuba era ya entonces la plaza de armas para la estrategia soviética en el hemisferio. Al comenzar agosto de 1967, Castro convocó en La Habana una reunión de la Organización Latinoamericana de Solidaridad, para desarrollar la acción subversiva ya iniciada en América, y lo mismo que España en el siglo XIX, primer tercio, utilizó a Cuba como plaza de armas para resistir a los movimientos independentistas de Iberoamérica, la URSS, en el último tercio del siglo XX, utiliza a Cuba como plaza de armas para su estrategia atlántica, en América y en África. Una jugada estratégica sencillamente genial, provocada por la incomprensión de los Estados Unidos de aquella época hacia to-

do cuanto sucede al sur del Río Grande… y en el mundo hispano, dentro de sus propias fronteras.

La Iglesia católica y Cuba: un programa de acción

La estrategia leninista para la subversión de la Iglesia católica había sido aplicada ya con éxito en China continental después de la victoria de Mao. Al producirse la caída de Cuba dentro del bloque comunista mundial, en 1959, los comunistas chinos ofrecieron su experiencia, que los cubanos y soviéticos aprovecharon bien en Cuba y en otros puntos de su expansión continental americana. Debe notarse que América está sometida simultáneamente a la influencia del marxismo leninismo soviético y del marxismo leninismo chino, y esta coincidencia (que a la vista del documento que vamos a reproducir parece más bien complementariedad) no se ha tocado siquiera en los estudios sobre la penetración comunista en Iberoamérica. Con el titulo que hemos seleccionado para este epígrafe «La Iglesia católica en Cuba: un programa de acción», el departamento de Ediciones de Lenguas Extranjeras, de Pekín, editó en 1959 un clarísimo folleto de orientación revolucionaria que merece la pena transcribir de forma íntegra.

LI WEI HAN

La Iglesia católica y Cuba: programa de acción

EDICIONES EN LENGUAS EXTRANJERAS (Pekín, 1959)

Editado por la Prensa de Idiomas
Extranjeros de Pekín para el Uso
Exclusivo de la Sección Latinoamericana
del Departamento de Enlace del
Partido Comunista Chino

Impreso en la República Popular China
Printed in the People's Republic of China

LA IGLESIA CATÓLICA Y CUBA
PROGRAMA DE ACCIÓN

La Iglesia católica con sede en Roma es una organización reaccionaria que da origen a actividades contrarrevolucionarias en las democracias populares. Para que las democracias populares puedan continuar su progreso por el camino al socialismo y al comunismo, es necesario primero acabar con la influencia de esa Iglesia católica y sus actividades. La Iglesia católica no es ni estéril ni impotente. Al contrario, hay que reconocer su poder y tomar una serie de medidas para contrarrestarlo. Cuando la lucha política y las fuerzas de producción hayan alcanzado un alto nivel de producción, es que se le puede destruir. Éste es el objetivo que luchamos para alcanzar. Hacer un asalto frontal y dar el golpe de frente mientras estemos mal equipados y no hemos educado las masas debidamente, vendría a darle a la Iglesia mayor dominio sobre las masas, ya que ellas se sentirían de parte de la Iglesia y apoyarían clandestinamente las actividades contrarrevolucionarias auspiciadas por ella. También hay que evitar que se conviertan en mártires los líderes de las actividades contrarrevolucionarias de la Iglesia. La línea de acción contra la Iglesia es la de instruir, educar, persuadir, convencer y poco a poco despertar y desarrollar plenamente la conciencia política de los católicos por medio de su participación en círculos de estudio y por la participación en actividades políticas. Por medio de los activistas debemos emprender la lucha dialéctica en el seno de la religión. Progresivamente remplazaremos al elemento religioso con el elemento marxista. Gradualmente transformaremos la conciencia falsa en la conciencia verídica de manera que los católicos eventualmente destruyan por su propia voluntad y cuenta las imágenes divinas que ellos crearon.

Esta es nuestra línea de acción en la lucha por la victoria contra la Iglesia católica contrarrevolucionaria.

A continuación presentamos un programa de tácticas que se empleó con éxito en la República Popular China para la liberación del pueblo chino de la influencia de la Iglesia católica imperialista de Roma.

Hay que conducir al seno del Gobierno popular a la Iglesia y sus feligreses donde las masas influirán sobre ellos. No se puede permitir que la Iglesia conserve su carácter supranacional que lo pone por encima de la voluntad de las masas. Hay que establecer un buró del Gobierno popular encargado de asuntos y organizaciones religiosas. El sometimiento de la Iglesia a los procesos del centralismo democrático prepara el camino para que por medio de las masas se puedan tomar medidas patrióticas que desvirtúen la Iglesia y derrumben su imagen. Dicho buró organizará asociaciones nacionales, regionales y locales que aunarán los católicos en organismos patrióticos. Cada asociación declarará su acatamiento y observancia a las leyes de la nación.

Después que queden establecidas las asociaciones patrióticas y los católicos hayan profesado su acatamiento a las leyes de la nación, surgirán los reaccionarios y contrarrevolucionarios. Estos contrarrevolucionarios surgidos en el medio de la Iglesia católica son los primeros que hay que extirpar, con firmeza pero no con el empleo de la violencia. Las medidas tomadas en todos los casos deben estar de acuerdo con la ley. Por su naturaleza, las aspiraciones contrarrevolucionarias conducen a acciones contra el Gobierno. Este principio nos indica las leyes que hay que aplicar contra los que protestan y que los ponen en la categoría de criminales antipatrióticos que protestan siguiendo las instrucciones de carácter imperialista envia-

das desde la sede de la Iglesia católica en la Ciudad del Vaticano.

Durante este periodo, las masas sentirán un conflicto psicológico, ya que de una parte sentirán lealtad a la Iglesia y su clero, y por otra parte su patriotismo, que los conduce a apoyar al Gobierno popular. Conviene sondear este conflicto y estudiarlo detenidamente. Si se toma acción precipitada sin tomar en cuenta la agudeza de ese conflicto psicológico, se puede aislar al partido de esas masas. Si los lazos entre las masas y la Iglesia son muy estrechos, hay que seguir el principio de dos pasos hacia adelante y uno para atrás. Al dar el paso para atrás el Gobierno popular debe afirmar que está defendiendo la libertad religiosa y que es por voluntad de las masas que establece comités de reforma en las asociaciones para que las masas patrióticas puedan expresarse más directamente en la dirección de los asuntos de la Iglesia.

Esté alerta. Los activistas del partido deben dirigir la labor de los comités de reforma. Estos deben aislar los reaccionarios que se encuentran entre las masas. Para esta labor hay que seguir las consignas, es patriótico adherir al Gobierno y acatar a las leyes, la desobediencia es antipatriótica, las asociaciones han profesado su patriotismo, los elementos antipatrióticos deben ser aislados de las acciones y juzgados como criminales ante las masas patrióticas, es el deber de todo ciudadano castigar al criminal Los activistas deben dirigir las masas contra los elementos criminales. Después que las masas condenan a los criminales y los aíslan de las asociaciones, los criminales deben ser castigados de acuerdo con las disposiciones de las leyes del Gobierno popular. A la vez, las asociaciones deben profesar de nuevo su acatamiento a las leyes y procurar descubrir actividades contrarrevolucionarias dentro de su seno.

Aunque los reaccionarios han sido descubiertos, el conflicto psicológico continúa en las masas. Es importante que las autoridades eclesiásticas y los líderes de la Iglesia les aseguren a las masas que la religión ha quedado más pura, ya que se han librado de elementos criminales y antipatrióticos. Los activistas que son miembros de las asociaciones tienen las importantes tareas de persuadir a los líderes de la Iglesia a hacer estas declaraciones. Los activistas también deben asegurar a las masas que el Gobierno y el partido están acatando la voluntad de las masas. Desde luego, durante este periodo, surgirán desavenencias. Si se actúa de una manera arbitraria, se perderá el impulso del movimiento de las masas. El Gobierno popular debe estimular las discusiones a fondo de todos los desavenidos. Durante estas discusiones, se debe cuidar de descubrir a los contrarrevolucionarios que antes habían pasado desapercibidos. Durante este periodo, al igual al anterior, hay que seguir las consignas: es patriótico acatar las leyes, la desobediencia es antipatriótica y criminal. Se debe procurar también informar a las masas de los resultados de las conversaciones entre el Estado y la Iglesia. Y sobre el renacimiento patriótico de las masas religiosas que está remplazando los sentimientos decadentes, imperialistas y antipatrióticos. Con la excepción de asuntos espirituales, todo indicio o expresión de vinculación con la Ciudad del Vaticano debe ser desprestigiado por ser motivado por intereses imperialistas y por apoyar actividades contrarrevolucionarias. La experiencia de nuestros países hermanos muestra que la Iglesia católica siempre ayudó a las actividades contrarrevolucionarias. En vista de la extensión mundial de la Iglesia católica, estas experiencias constituyen pruebas innegables de su carácter conspiratorio. Durante este período se puede esperar que desde la

Ciudad del Vaticano se oirán protestas en contra de nuestra campaña. Estas protestas deben ser aprovechadas como nuevas pruebas del carácter conspirativo de la Iglesia dirigida desde la Ciudad del Vaticano.

Esto nos trae al siguiente punto de ataque que es el enlace de la Iglesia con la Ciudad del Vaticano. Hay que prever que durante este ataque el clero reaccionará violentamente, ya que éste es su punto de apoyo y la fuente de su poderío. Debe recordarse que sus protestas por el ataque contra su lealtad al Vaticano son antipatrióticas y en oposición a las leyes y el Gobierno. Igualmente, lo que el clero representa es antipatriótico. Los activistas tienen la tarea de convencer a las masas que el individuo puede tener su religión sin que la Ciudad del Vaticano dirija los asuntos de la Iglesia en todo el mundo. Los activistas también deben explicar el principio de la coexistencia del patriotismo y la religión. Así quedan aislados de las masas los que siguen los dictámenes del Vaticano. Y abre el camino para el establecimiento de una Iglesia independiente.

Hay que hacer una campaña de preparación antes de que se pueda proclamar la Iglesia independiente. Las figuras del clero que no puedan ser persuadidas a acatar los dictámenes del Gobierno popular son denunciadas ante las masas. Se aprovechan sus protestas para destruir su imperio sobre las masas. La mejor táctica es hacer una labor sencilla y sin que sea identificado su autor. Los activistas deben dar origen a las denuncias contra ellos. En la Historia abundan las pruebas que pueden emplearse en la acción legal contra los que protestan por la separación de la Iglesia y el Vaticano. Hay que tener preparado durante esta fase los argumentos necesarios para convencer a los intelectuales de que el separarse del Vaticano es un paso hacia delante y no para atrás. Las disposiciones legales

que protegen a todas las religiones y las historias de los movimientos protestantes sirven este fin. A la vez, los activistas tienen la tarea de conducir las asociaciones en un movimiento conjunto para solicitar que el Gobierno popular autorice el establecimiento de una Iglesia independiente para librar a las asociaciones de toda tacha antipatriótica causada por algunos elementos que continúen sus lazos con el Vaticano. El Gobierno popular dará la autorización y se organizará la Iglesia independiente. Debe tenerse presente que el rompimiento de la Iglesia católica y el Vaticano sólo tiene importancia para los teólogos. Las masas tienen poca afinidad y poca vinculación directa con el Vaticano en sus prácticas religiosas.

Hemos llegado a la última etapa. Después de la separación de la Iglesia y el Vaticano, se pueden consagrar nuestros propios líderes de la Iglesia. Esto provocará la más vigorosa protesta del Vaticano y excomunión mayor. Hay que tener presente que la lucha se está efectuando fuera de sus fronteras y no entre sus asociados. Las asociaciones funcionan, y las masas son persuadidas y alentadas a practicar su religión en el seno de la nueva Iglesia. Obrando con tacto y sutileza, no se destruye la liturgia, y las masas notan pocas diferencias en la nueva Iglesia. Las protestas del Vaticano contra las consagraciones afectan la jerarquía de la Iglesia, y el Gobierno del pueblo se responsabiliza de rechazar los cargos del Vaticano. Poco a poco se va aislando la retaguardia de oficiales del Vaticano. Una vez aislados, la acción contra ellos se hace cada vez más legal, porque sienten un gran apremio por protestar y por convertirse en mártires, y como consecuencia se comprometen en acciones antipatrióticas.

Aunque se haya triunfado en la lucha contra la Iglesia católica, debe emplearse la persuasión con la retaguardia

del clero. Las masas comprenderán por esta actitud que el Gobierno popular sinceramente se preocupa por la libertad de religión de todas las personas. A la vez, colocan a los que protestan en la categoría de los que actúan contra los sentimientos del pueblo y su Gobierno.

Cuando llegue el momento en que los puestos de responsabilidad en el clero son de los nuestros y sometidos al Gobierno popular, se procederá a erradicar paulatinamente los elementos de la liturgia incompatibles con el Gobierno popular. Los primeros cambios serán de los sacramentos y de las oraciones. Luego se protegerá a las masas contra la coacción y presión a asistir a la iglesia, a practicar la religión o a organizar grupos colectivos representando cualquier secta religiosa. Cuando la práctica de la religión se convierte en responsabilidad individual, se sabe que lentamente la religión se olvida. Las nuevas generaciones remplazarán a las pasadas, y la religión será un episodio del pasado digno de ser tratado en las historias escritas sobre el movimiento comunista mundial.

El nuevo diálogo de Fidel Castro

El tratamiento cubano a la Iglesia católica fue típicamente preconciliar y de cuño soviético-leninista: eliminar radicalmente su influencia social después de haberse aprovechado de sus divisiones y del apoyo de un importante sector eclesiástico, que pronto se arrepintió de su complacencia, cuando ya era tarde. Los primeros intentos de exportación revolucionaria desde Cuba siguieron el mismo patrón y no tuvieron en cuenta la religión como factor estratégico. Pero la experiencia positiva del marxismo chileno abrió los ojos a Fidel Castro, y le hizo comprender las anchas posibilidades que tenía la revolución en el campo religioso, como se demuestra en la modulación seudocristiana del apoyo cubano a la Nicaragua revolucionaria. Hoy han pasado ya

más de veinticinco años desde la victoria marxista en Cuba, y Castro piensa probablemente que la religión esta ya suficientemente erradicada de su país, más o menos como lo estaba ya en la Rusia soviética en los años cuarenta, tras un tracto de tiempo semejante. Por eso se permite debatir una ley para la libertad religiosa en Cuba (*cfr. El País*, 29 de diciembre de 1985) que reconoce, por ello mismo, la falta de libertad religiosa hasta hoy, y coopera con un propagandista fanático del liberacionismo, fray Betto, lego dominico de Brasil, en la publicación de un libro sobre la religión, *Fidel Castro y la religión*, fruto de 23 horas de conversaciones con Fidel Castro, que ya fue anunciado en *El País* el 22 de diciembre de 1985 y en *ABC* cuatro días después, el 26 de diciembre. A fray Betto ya le conoce el lector.

Fray Betto, enfrentado al régimen militar de Brasil, trabaja desde 1974 en la organización de las comunidades de base. Es miembro de la Internacional Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, una de las coordinadoras liberacionistas más activas. Se reconoce como cristiano y marxista y asegura que el capital es una fuerza demoníaca, mientras que la Iglesia que avala ideológicamente las acciones de la derecha es «idolatra». Ofrece a Fidel Castro una plataforma para que explique su viraje sobre la religión. Betto exalta «la unidad que se da en América Latina entre cristianos y marxistas en la lucha de liberación». Engloba en esta nueva alianza a los ateos y los masones. Las cuestiones teóricas son secundarias, todos se unen en la lucha contra el hambre y la miseria. «El marxismo —dice Betto— es la más completa teología que conozco, teología del demonio, en el sentido que hace emerger la esencia explícita del capital».

Castro recuerda el nombre de Jesús como uno de los familiares de su infancia. Discrepa cínicamente de Marx en el dogma de la religión como opio del pueblo. La teología de la liberación es para Castro «uno de los mayores acontecimientos de nuestra

época», y quiere que Juan Pablo II, que es «un político notable», visite Cuba.

«El hermano Betto está tan embelesado con Castro —dice la reseña de *ABC*— que no se atreve a interrumpirle en cuestiones que le pusieran a la defensiva», como la persecución del marxismo cubano a la religión desde 1959, la eliminación de la enseñanza religiosa en las escuelas, y otros ejemplos de fecundo «diálogo». Resulta que la Iglesia era antes «un refugio de contrarrevolucionarios» pero ahora la religión es «uno de los derechos inalienables del individuo». La revista americana *Time* desciende también a la praxis y recuerda que entre diez millones de cubanos solo quedan ahora 80 000 católicos practicantes con solo 215 sacerdotes. La Iglesia católica es en Cuba un hecho residual.

El encuentro, tan jaleado, de Fidel Castro con Freí Betto marca un claro cambio de sentido e intensidad en lo que ya mucho antes había designado el propio Fidel Castro como estrategia conjunta cristiano-marxista. La colaboración profunda de Cuba en el régimen marxista-leninista de Nicaragua ha forzado a Castro a normalizar su situación con la propia Iglesia católica cubana después de laminarla. En febrero de 1986 Castro ha permitido la celebración de un Encuentro Nacional Eclesial Cubano para conseguir el principio de esa normalización (*cfr. Ya*, 25-II-1986, p. 38). Francisco de Andrés *(ABC*, 20-II-1986, p. 35) califica con acierto los fines del encuentro: «La religión, nuevo recurso de Castro en su estrategia hacia el continente». Y el viceministro cubano hoy exiliado, Manuel A. Sánchez Pérez, subraya la dimensión nicaragüense de esa nueva estrategia *(ABC*, 26-II-1986) y la interpreta como un nuevo engaño de Castro a Cuba y al mundo después de la alianza general contra la dictadura batistiana que logró en los años cincuenta. «El interés de Cuba —termina— por mejorar las relaciones con la Iglesia no es gratuito».

En uno de sus momentos más lúcidos, el informe Kissinger de 1984 enumera los focos de acción subversiva en el Continente iberoamericano suscitados por la URSS desde la plaza de armas cubana (*cfr. Informe de la Comisión, op. cit.*, pp. 48-50). «En 1979 —dice— Cuba era quizás el mayor poder militar del hemisferio occidental al sur de los Estados Unidos. También era el país mejor preparado y más impaciente por explotar la creciente crisis centroamericana». En todo el Continente se estudiaba con interés el marxismo, que tras la experiencia de Castro se convirtió en polo de atracción universitario. Al principio, el esfuerzo cubano de exportación revolucionaria se concentró en Guatemala, donde Castro apoyó la insurrección comenzada en 1960. «Durante este periodo, Cuba apoyó movimientos similares en Venezuela, Colombia y Perú». El descubrimiento de la exportación cubana revolucionaria a Venezuela movió a la OEA, inspirada por los Estados Unidos, a pedir el corte de relaciones comerciales y diplomáticas con Cuba. Pero la amenaza guerrillera en Guatemala estaba ya muy reducida en 1968.

«En los años siguientes —sigue el informe Kissinger—, y después de la decisión de Castro de apoyar la invasión de Checoslovaquia, los cuadros cubanos parecieron adoptar la estrategia soviética de tratar de establecer relaciones diplomáticas y comerciales normales con un grupo de Gobiernos del hemisferio, a la vez que daban menos énfasis a su misión revolucionaria». Pero el apoyo de Castro a la estrategia soviética en Angola —con el envío de millares de soldados cubanos a África— interrumpió el acercamiento de Cuba a los Estados Unidos.

En 1978 gracias a su plaza de armas cubana, la URSS trato de conquistar nuevas cabezas de puente continentales. Se volvió a encender la guerrilla en Guatemala, nacían fuertes posibilidades revolucionarias en El Salvador, y cuando los Estados Unidos seguían conmocionados por las crisis de Vietnam y del Watergate,

la agonía de la dictadura somocista abría una gran esperanza revolucionaria en Nicaragua. «Al mismo tiempo —sigue el informe —, los patrocinadores soviéticos de Castro, quienes no habían apoyado activamente la lucha armada desde los años sesenta, estaban llegando a la conclusión de que era el momento de lanzar la ofensiva guerrillera en Centroamérica». Pero antes debemos reflexionar sobre algunos intentos en Sudamérica, que coinciden con la primera gestación de los movimientos liberacionistas, identificados siempre con la causa revolucionaria promovida por la URSS a través de Cuba.

En Argentina, Uruguay y Brasil, los movimientos subversivos de los años sesenta y setenta fueron muy intensos, pero no lograron contrarrestar la acción frontalmente contraria de las organizaciones paramilitares de extrema derecha ni la fuerza de los regímenes militares, que destruyeron, sin parar en la moral de los métodos, los intentos revolucionarios, y luego han dado paso, en los tres países, a regímenes democráticos. Pero ni los montoneros en Argentina, ni los tupamaros en Uruguay, ni los revolucionarios de diversos pelajes en Brasil, llegaron nunca a verdaderas proximidades de crear auténticas cabezas de puente revolucionarias en el Continente.

El primer intento importante —después de Guatemala—, y directamente relacionado con Cuba, fue el de Colombia. En 1964, el Ejército había aplastado la insurgencia revolucionaria del guerrillero *Tiro Fijo* en la República independiente de Marquetalia, territorio que dominaba desde 1959, el año triunfal de Fidel Castro. Esta victoria militar conmocionó a un sacerdote universitario de la aristocracia colombiana, Camilo Torres Restrepo, que se había formado en Europa y actuaba en Colombia como *vedette* progresista del movimiento universitario, en estrecha colaboración con los comunistas, concretada en el Frente Unido. La victoria de Castro en Cuba impresionó mucho a Camilo Torres, y a fines de 1965, después de muchas vacilaciones y rumores ca-

da vez más alarmantes, se tiró al monte dentro del «Ejército de Liberación Nacional», una guerrilla romántica cuyos jefes se habían entrenado en Cuba. Poco después, en 1966, Camilo Torres resultó muerto en una emboscada de poca monta, y sobre su cadáver, retratado en cruz, la propaganda soviética y cubana quiso tejer una leyenda mundial, aunque en el fondo el sentido del ridículo acabó por acallar a los patrocinadores de esa leyenda, que influyó sin embargo notablemente en algunos jóvenes sacerdotes españoles, ansiosos de ceder a cierta tradición del clericalismo militante español y convertirse en *trabucaires*. Algunos, en los pródromos del liberacionismo, lo hicieron. Pero este intento acabó en fracaso. (*cfr.* W. Broderick, *Camilo Torres* —biografía simpatizante—, Barcelona, «Grijalbo», 1977).

El segundo intento sudamericano pudo ser de mucha mayor envergadura: hablamos del «Che» Guevara. Ernesto Guevara, el revolucionario argentino y colaborador íntimo de Fidel Castro, desapareció misteriosamente a principios de 1965 para dirigir la subversión en el Continente, y flanqueado por su amigo, e íntimo de Fidel Castro, Régis Debray —socialista francés y hoy asesor del Presidente Mitterrand—, trató de aprovechar la confusa situación político-social boliviana para implantar allí una plataforma de contagio revolucionario. En junio del 67 fue detenido el imprudente Debray, que escapó por poco de la ejecución, y unos meses después las fuerzas especiales bolivianas, entrenadas por la CÍA, dieron muerte a Guevara, al que la propaganda soviética convirtió durante unos años en ídolo de la juventud mundial. El autor fecha precisamente entonces su primer contacto crítico con los movimientos liberadores; escribió un duro artículo sobre las *comprensiones* del padre Arrupe, general de los jesuitas, con la guerrilla en América bajo el título «El padre Arrupe y el "Che" Guevara», que se publicó en el semanario *El Español*. Una revista de la Compañía de Jesús, editada en Madrid, *Mundo Social*, en su número 152, febrero de 1968, p. 24 —

editada por la Casa de Escritores S.J.—, decía así «Oremos por el "Che", mártir de América». Y debajo «La violencia es mejor que el pacto con un orden social injusto». Se exaltaban allí las figuras de Camilo Torres, el «Che» Guevara y Regís Debray, con el titulo «Tres héroes latinoamericanos». Actitudes así fueron para el autor de este libro un trallazo que le hizo conectar por vez primera, confusamente, los movimientos liberacionistas en sus comienzos con la ya rampante crisis de la Compañía de Jesús, a la que dedicamos la ultima parte de este libro No nace, pues, ahora, la atención del autor sobre estos problemas.

Pero había fallado en 1967 el segundo gran intento, cuajaran los otros dos, y la Cuba pro soviética establecería sucesivamente dos cabezas de puente continentales, la de Chile y la de Nicaragua, en los años setenta. Y lucharía en toda la línea para lograr una tercera, El Salvador.

Sobre Chile y los impulsos cubanos en torno al régimen de Allende y los cristianos marxistas que con él colaboraron, ya hemos explicado todo lo esencial en un capitulo anterior. Sobre Nicaragua hemos dicho también lo más importante, pero debemos añadir algunos datos. En primer lugar, nuestro conocimiento de un nuevo libro del doctor Humberto Belli *Christians under fire*, editado por el Instituto Puebla en Costa Rica, un centro de lucha antimarxista organizado por ese autor, el libro insiste con renovada argumentación en las tesis tan certeramente explicadas en su obra anterior, *Una Iglesia en peligro*. La peligrosidad estratégica de Nicaragua como cabeza de puente cubano soviética en el istmo continental centroamericano fue ya puesta de manifiesto, con graves palabras, por el Presidente Reagan en el citado discurso de 27 de abril de 1983 ante las dos cámaras del Congreso: «Cuba —dijo allí el Presidente— es sede de una brigada de combate soviética, de una base de submarinos capaz de dar servicio a los submarinos soviéticos y de bases militares visitadas regularmente por aviones militares soviéticos». El régimen de Nica-

ragua, «aún peor que su predecesor, está ayudando a Cuba y a los soviéticos a desestabilizar nuestro hemisferio». Y el informe conjunto de los Departamentos de Estado y Defensa en 1984 se refiere expresamente a *El incremento militar en Nicaragua y la subversión centroamericana*: «En menos de cinco años, los sandinistas han reunido —dice el informe— la fuerza militar más numerosa y mejor equipada de Centroamérica». Es solo el comienzo del párrafo, ya reproducido por nosotros, en que se concreta la tesis del informe. Unos tres mil asesores militares y de seguridad cubanos adiestran y controlan al Ejército sandinista, unos nueve mil cubanos en total están profundamente infiltrados en toda la vida militar y administrativa del satélite nicaragüense. Casi todos los países del bloque soviético mantienen allí asesores y representaciones, así como los principales grupos terroristas del mundo, como la OLP, la ETA, los Montoneros, los Tupamaros: «El Salvador —prosigue el informe— ha sido el blanco principal de la guerrilla y de la subversión patrocinada por Nicaragua, pero Costa Rica y Honduras también han sido víctimas de ataques armados, bombardeos, intentos de asesinato y otros actos violentos. La amenaza de Nicaragua a los Gobiernos democráticos de América Central y el sistema de apoyo que este país mantiene para las guerrillas son tanto más formidables porque detrás, respaldándolo, están Cuba y la Unión Soviética».

La confrontación de signo estratégico tiene lugar en 1985, principalmente en dos frentes centroamericanos en las fronteras de Nicaragua, donde la CÍA, con varia fortuna, ayuda a los antiguos guardias nacionales somocistas y a los guerrilleros del frente democrático nicaragüense a hostigar al régimen sandinista, que hasta el momento, con el respaldo cubano y del bloque soviético, se ha defendido con éxito de estos ataques, y en El Salvador, país sometido a una verdadera guerra civil, donde el bravo pueblo salvadoreño ha mantenido el proceso democrático presentándose heroicamente a las elecciones contra el ocaso de

la guerrilla marxista dominada por el Frente Farabundo Martí, que según los métodos que dieron la victoria a Castro ha hecho lo imposible por impedir el normal desarrollo de las instituciones y los procesos democráticos. El informe Kissinger *(op. cit.*, p. 50) muestra el apoyo decisivo de Castro y de Nicaragua para mantener viva la guerrilla marxista en El Salvador a la que después de 1979 se ha sumado también el Partido Comunista (*cfr.* articulo de A. Sepúlveda Almarza en *Ya*, agosto de 1985, «Las guerrillas salvadoreñas a la defensiva»). El informe conjunto de 1984, de los Departamentos de Estado y Defensa USA, da la cifra de diez mil guerrilleros marxistas en El Salvador. El Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional se formó por inspiración cubana, en octubre de 1980. El informe conjunto norteamericano proporciona una evidencia clara sobre la conexión Cuba-Nicaragua en el apoyo de la guerrilla salvadoreña aunque el sentido democrático del pueblo, y la visión de una parte moderada de la clase política en El Salvador, junto con la ayuda muy decidida de los Estados Unidos, han logrado en 1985 arrinconar a la guerrilla y consolidar el sistema democrático abiertamente.

Las fuerzas moderadas de El Salvador deben enfrentarse, no solo a la guerrilla marxista, sino también, en las urnas, a una derecha dura que persiste ciegamente en sus postulados antisociales. Aunque una gran parte de esta derecha parece decidida a participar limpiamente en el juego democrático y a formar parte de las fuerzas moderadas, un sector de extrema derecha no acaba de asimilarse en el juego moderado. De él partieron las incitaciones que provocaron, en 1980 el asesinato del arzobispo de San Salvador monseñor Oscar Romero, un moderado que servía eficazmente como factor de equilibrio en Centroamérica pese a que los liberacionistas trataron de manipularle en vida y en muerte.

Recientemente Jesús Delgado, colaborador del arzobispo asesinado de San Salvador, ha publicado una interesante biografía

(Oscar A. Romero Biografía, Paulinas, 1986) a través de la cual se pueden adivinar algunas tramas que provocaron el crimen Monseñor Romero. Estudió teología en el colegio Pío Latino Americano de Roma, bajo la dirección de los jesuitas. Actuó a su regreso como sacerdote muy tradicionalista y dirigió el semanario *Orientación* con criterios tradicionales que contrastaban con la anterior etapa liberacionista de la publicación. Mantuvo relaciones muy conflictivas con los jóvenes jesuitas de la UCA, que le consideraban poco menos que como su bestia negra. En 1972 los obispos de El Salvador quitaron a los jesuitas la dirección del Seminario y se la confiaron al clero, bajo el rectorado de monseñor Oscar Romero, que fracasó en el empeño. En 1974 fue nombrado obispo de Santiago de María y en 1977, por su condición conservadora, se le nombró arzobispo de San Salvador, con la oposición de los jesuitas. Cambió su actitud por el asesinato del jesuita Rutilio Grande junto a dos campesinos por fuerzas de la seguridad del Estado. El arzobispo aceptó la idea de celebrar una «misa única» por el caído, con lo que dejo a millares de católicos sin cumplir el precepto dominical. Este es el momento en que cayó bajo la influencia de los liberacionistas, que desde entonces le manipularon e instrumentaron a fondo, en medio de las tremendas tensiones de la nación entre una minoría ultraderechista y explotadora y otra revolucionaria. Dura admonición recibió el arzobispo Romero durante su visita de 1977 a Roma, lo mismo que en su segunda visita de 1978. Favoreció abiertamente el golpe militar de 1979 contra el general Romero. El triunfo sandinista en Nicaragua, ese mismo año, exacerbó las tensiones en El Salvador. Juan Pablo II apoya a monseñor Romero durante una visita a Roma en 1980, el año en que la nación salvadoreña vivía en clima de guerra civil. El propio Episcopado estaba cada vez más dividido. El núcleo reaccionario ó el asesinato del arzobispo, que recibió un tiro mortal durante el ofertorio de la misa el 24 de marzo de 1980. Fue una víctima de las tensiones políti-

cas de su patria, y un autentico mártir de su deber y de su vocación episcopal, pero su muerte ha sido instrumentada aviesamente por los liberacionistas, cuando él murió por todos, no por un partido.

Nuevas noticias alarmantes de México y Argentina

Hemos indicado ya que México y Argentina, por la decidida actitud de sus Episcopados, en plena comunión con el Papa Juan Pablo II, y por la madurez mucho mayor de sus clases políticas, han estado hasta ahora prácticamente inmunes del contagio liberacionista, aunque en Argentina hayan florecido movimientos muy minoritarios como Sacerdotes para el Tercer Mundo y en México se haya intentado formar una cabeza de puente continental a la sombra del excéntrico obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez Arceo. Pero monseñor Arceo está casi completamente aislado en su patria, donde casi nadie le hace el menor caso, y solo resulta hoy útil como portavoz de propaganda exterior, por ejemplo durante su viaje a España en setiembre de 1985 para oficiar en congresos liberacionistas radicales y aparecer en TVE, donde dijo que Fidel Castro está inspirado por el Espíritu Santo, y que, según el ideario de José Martí, el ideólogo de la Revolución cubana, está aplicando ahora certeramente la Teología de la Liberación (*cfr. ABC* de Madrid, 23-IX-85, p. 14).

Sin embargo nuevas noticias nos traen la alarma de México y de Argentina. Un articulo penetrante de Mary Ball Martínez, periodista libre basada en Europa, «Clerical materialism in México Southeast» ha sido publicado en *The American Spectator* en abril de 1984, y aporta datos muy dignos de consideración sobre la frontera México-Guatemala, en el Estado de Chiapas, donde parece actuar una especie de membrana osmótica entre el liberacionismo de América Central y sus intentos de penetración en América del Norte, la cual en rigor comienza allí. El obispo de Chiapas, monseñor Samuel Ruiz Flórez, fomenta intensamente

al liberacionismo en su diócesis, con la cooperación de equipos sacerdotales sin respuesta popular; no existen, por ejemplo, seminaristas en aquel seminario. Parece que la diócesis está ayudando a enjambres de refugiados guatemaltecos de signo marxista acampados cerca de la frontera e implicados en acciones subversivas y de pillaje contra las granjas de la región, una de las más potencialmente prósperas de México. Hay pruebas de contactos del clero liberacionista de Chiapas con entidades oficiales de Nicaragua. Las revelaciones de Mary Ball Martínez se han difundido por Estados Unidos donde han causado ya cierta sensación. Está claro que el objetivo principal de la estrategia cubano-soviético-nicaragüense en Centroamérica es la irrupción en México para incidir desde allí en el bajo vientre de los Estados Unidos. La infiltración en la diócesis de San Cristóbal de las Casas y en el Estado de Chiapas, denunciada con hechos concretos, está provocando graves protestas en México y puede ser un principio muy peligroso.

En Argentina los movimientos liberacionistas habían podido desenvolverse, aunque minoritariamente, en tiempos de la dictadura militar y todo parece indicar que con el advenimiento de la democracia puedan extender ahora sus ramificaciones y actuaciones. Un importante teólogo de la liberación, el doctor José Míguez Bonino, es un activista de las organizaciones de Derechos Humanos que han contribuido decisivamente a las victorias electorales del presidente Raúl Alfonsín.

Recientemente el autor de este libro ha estudiado con mayor profundidad el problema del liberacionismo en México. La dramática experiencia histórica de la Iglesia mexicana en su larga confrontación con el liberacionismo radical de izquierdas la ha vacunado eficazmente contra el liberacionismo; la elección de Puebla de los Ángeles por la Santa Sede —tres Papas— para convertirla en altavoz de la doctrina eclesial auténtica sobre América no es casual. Pero resulta claro que México es el objetivo in-

termedio de la estrategia cristiano-marxista en Centroamérica, que hoy se despliega en dos focos, uno al Sur —Nicaragua—, otro al Norte —el liberacionismo tejano—, va dentro del *bajo vientre* hispánico de los Estados Unidos. Centroamérica es la plataforma liberacionista para México: México, que es un volcán en sorda preparación, sería la plataforma ideal para la irrupción revolucionaria —con soportes incluso demográficos— en la fortaleza norteamericana.

Corresponsales del autor de este libro han redactado los siguientes párrafos como informe acerca de la Iglesia Popular en México al comenzar el año 1986:

El fenómeno «Iglesia popular» que se empieza a configurar hacia el año de 1979 como una consecuencia de la puesta en práctica de las tesis de la «Teología de la Liberación» que han difundido Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Enrique Dussel, y otros más, se manifiesta en México más como reflejo de otras latitudes que como foco.

Aunque pequeña en número, el ruido que producen sus integrantes a través de sus portavoces y de la prensa de izquierda parecería querer presentar otra realidad.

La estructura de esta Iglesia cismática en México ha sido bien detectada. Sus tentáculos se extienden a todas las áreas de la Iglesia.

Dentro del Episcopado mexicano con dos obispos simpatizadores de su obra y con tres obispos promotores de la Teología de la Liberación, aunque, Mons. Méndez Arceo, obispo dimisionario, realiza ya en estos días actividades internacionales, y pocas a nivel nacional. Frecuentemente está en Cuba, Nicaragua y España.

En las órdenes religiosas (Clero Regular) tienen a la columna vertebral de su estructura a través del CAM (Centro Antonio de Montesinos) dirigido por jesuitas, quienes también manejan el

CRT (Centro de Reflexión Teológica) que publica dos revistas, *Christus*, dirigida a intelectuales y sacerdotes, y *Crítica*, para consumo popular. El CAM tiene el control de una treintena de grupos de dirigentes regionales que van desde la ciudad de México hasta el istmo de Tehuantepec, e incluso en el sur de USA (San Antonio de Texas). La vertiente «simpatizante» dentro de la Compañía de Jesús controla el SSM (Secretariado Social Mexicano) que funciona en la Universidad Iberoamericana. La orden de los Claretianos tiene a uno de los más activos y rabiosos promotores de la Iglesia Popular, el P. Enrique Marroquín, quien desobedeciendo a sus superiores y al arzobispo de Puebla, actúa en esta ciudad y es un colaborador de los grupos marxistas de la Universidad Autónoma de Puebla, de abierta militancia izquierdista.

Los dominicos tienen, a través del P. Miguel Concha, el CUC (Centro Universitario de Convivencia) que funciona en las afueras de la Universidad Nacional Autónoma de México, y es donde además de difundir la Teología de la Liberación, promueven pornografía a través de cine-clubes, revistas y reuniones.

En el clero secular cuentan con pocos sacerdotes de otras diócesis, aparte de las que dirigen los obispos Mons. Samuel Ruiz (San Cristóbal de las Casas), Mons. Arturo Lona (Tehuantepec) y el dimisionario Mons. Sergio Méndez A. como promotores, y los obispos de Tula (Mons. Jesús Sahagún), y la Tarahumara (Mons. José A. Llaguno S.J.) como simpatizantes. Obsérvese que estos obispos ejercen su ministerio en zonas subdesarrolladas.

En el área de los seglares, aparte de los jefes de los grupos del CAM, cuentan con dos organismos CENCOS (Centro de Comunicación Social) y CIDPV (Centro de Información y Documentación Pedro Velázquez). CENCOS, dirigido por José Álvarez Ycaza («experto» seglar durante el Concilio), es hoy uno de los principales dirigentes del PMT (Partido Mexicano de los Trabajadores) de izquierda radical. CENCOS dirige tres revistas *Iglesias, Docu-*

mentos y Comunicación, y una agencia de noticias («Agencia Periodística de Información Alternativa), agencia que nadie usa, pero que le sirve de mampara para las relaciones con la Iglesia Popular de Centroamérica. CENCOS hace el enlace con la Universidad Autónoma Metropolitana (Ciudad de México).

Por su parte el CIDPV, que publica la revista *Brecha*, es el que oficialmente hace el contacto con los restos de Cristianos por el Socialismo. Este organismo es el encargado de penetrar en los ambientes de la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca).

Los centros logísticos

En varios momentos de este libro hemos indicado con mayor o menor profundidad que los movimientos liberacionistas son de alcance y estrategia mundial, y que para ello disponen de una red de centros de apoyo logístico —individuales o colectivos— situados en varias partes del mundo. Nos referimos ahora a los centros situados dentro del mundo libre, es decir, desde el punto de vista de los liberadores, en la retaguardia del enemigo que se debe dominar. En capítulos anteriores ya hemos descrito el que creemos principal de todos esos centros logísticos de apoyo, que es el de España, convertida en gran centro de comunicación para el liberacionismo. También nos hemos hecho eco de un informe sobre Alemania Federal como centro (financiero sobre todo) de los movimientos liberadores, Alemania es una especie de centro de peregrinación de los liberacionistas de todos los pelajes, y la Iglesia alemana, con una mezcla de ingenuidad e irresponsabilidad, les hace el juego demasiadas veces, quizá, como sugieren nuestros comunicantes germánicos, por un desbordamiento del complejo de culpa alemán por los pasados errores de la nación y por su admirable prosperidad actual. No volveremos, pues, sobre España y Alemania como centros de apoyo logístico al liberacionismo, ni sobre el movimiento Pax y su sucedáneo, el

Consejo Mundial de la Paz, de los que ya hemos tratado en esta misma parte de nuestra obra. Debemos comunicar alguna información sobre otros centros del liberacionismo menos conocidos en Europa, y que adquieren en estos últimos años una importancia relevante; están situados en los Estados Unidos, en El Salvador y en Friburgo de Suiza.

En los trabajos publicados por el doctor Novak, por medio del *American Enterprise Institute for Public Policy Research*, en Washington, pueden encontrarse datos muy valiosos sobre el apoyo a los movimientos liberacionistas dentro de los Estados Unidos, donde como en otras partes un sector de los jesuitas participa intensamente en ese apoyo. Entre los promotores norteamericanos del liberacionismo esta el padre Arthur Mac Govern, profesor en la Universidad de Detroit y autor del libro *Marxismo: una perspectiva cristiana americana*. El jesuita Mac Govern rebaja el marxismo de los teólogos de la liberación y, arbitrariamente, afirma que «generalmente evitan o modifican los conceptos de odio de clases, violencias y lucha de clases». A través de los misioneros norteamericanos en Iberoamérica, la TL ha merecido la atención, a veces positiva, de numerosos católicos en el Congreso y del mismo *speaker* de la Cámara de Representantes, Thomas P. O'Neill, Jr., permanentemente informado por la madre Jeanne Gallo, de las Misioneras de Namur, antigua misionera en Brasil y miembro del grupo Acción pro Nicaragua en Cambridge, Mass. El grupo se jacta de «educar al *speaker* sobre América Central». El jesuita norteamericano James Schall, autor de *La teología de la liberación en América Latina*, condensa así el proceso: «Pobreza-dependencia-explotación-concienciación-revolución».

Pero Novak concreta: «El cuartel general para la teología de la liberación en los Estados Unidos, y quizás en todo el mundo, está situado cerca del río Hudson en Maryknoll, Nueva York, centro internacional de la orden misionera más activa de Norteamérica, los padres y hermanas de Maryknoll. En una reciente

bibliografía de las teologías del Tercer Mundo, 32 de los 82 títulos están publicados en la «Editorial Orbis», de Maryknoll. Fundada en 1970, Orbis explicaba que «la mayoría de los cristianos viven en las sociedades ricas del Atlántico Norte, que controlan casi el 80% de los recursos del mundo, pero sólo albergan al 20% de su población. Los cristianos —continúa— soportan una grave responsabilidad ante un mundo que gasta anualmente 150 000 millones de dólares en armas, pero sólo diez millones para desarrollo económico y social». Orbis propone cambiar el ideal de desarrollo por el de liberación, y como apunta Novak, «es notable que la lista de las ciudades que deben liberarse no incluye a Cracovia o a Leningrado, La Habana o Pekín, Hanoi o Praga» (*cfr.* M. Novak, *Liberation Theology and the Pope, Commentary*, junio de 1979, pp. 61 y ss.; *The case against liberation theology, New York Times magazine*, 21 de octubre de 1984, página 61 y s.)

El centro logístico de Maryknoll no se queda en teorías ni lejanas influencias políticas. Quien fue su director de comunicaciones, el padre Miguel d'Escoto, ha llegado a ministro de Asuntos Exteriores en el régimen cristiano-marxista de Nicaragua. Y cuando en 1985 Roma ha suspendido *a divinis* al padre Ernesto Cardenal, ministro de Cultura, y ha enviado un ultimátum a D'Escoto, toda la poderosa orden de Maryknoll ha apoyado al rebelde (*cfr. Vida Nueva* 1465, 9 de febrero de 1985, página 37).

Los datos que va reuniendo el autor muestran la creciente importancia de la orden de Maryknoll como centro promotor del liberacionismo, en combinación con los jesuitas españoles y norteamericanos. Maryknoll es una orden misionera fundada en 1911 en los Estados Unidos por los padres Anthony Walsh, director de la Propagación de la Fe en USA, y Thomas Price, de Carolina del Norte. La sociedad se llamó Sociedad Americana para las Misiones Extranjeras y hasta fines de los años cincuenta operó de pleno acuerdo con Roma. Su conversión al liberacionismo se debe precisamente al influjo demoledor del padre Mi-

guel d'Escoto, director de comunicaciones de Maryknoll y hoy ministro de Relaciones Exteriores de Nicaragua, que fue de marzo de 1969 a marzo de 1979 director de la revista *Maryknoll* (*cfr.* el *Boletín de la Cardinal Mindszenty Foundation* de St. Louis Missouri, setiembre de 1980). La primera actividad subversiva de los Maryknoll fue en Guatemala, de donde hubo de huir un equipo de misioneros y monjas que luego se casaron entre sí. Maryknoll ha renegado de sus mártires que florecieron en la revolución comunista china y hoy es un importante centro de actividad y propaganda marxista en América.

Sin embargo los expertos norteamericanos en liberacionismo, como el P. J. F. Conneally, S.J. (carta a monseñor Kevane, 1982), creen, con pruebas fehacientes que se remontan a 1962, que «fueron los jesuitas quienes impulsaron a los misioneros de Maryknoll para unirse a la revolución». Y funda su tesis en diversos testimonios de antiguos miembros de Maryknoll, como la hermana Marjorie Peter en Guatemala, el año citado.

La exacerbación estratégica en torno a Nicaragua en 1986

Ya en prensa este libro han ocurrido en torno a Nicaragua algunos acontecimientos de primera magnitud que debemos reseñar brevemente porque afectan de manera esencial a los enfoques y desarrollos anteriores, que son plenamente confirmados por estos sucesos y noticias.

1. *El aviso estratégico del presidente Reagan.* — Desde mediados de marzo de 1986 el presidente de los Estados Unidos Ronald Reagan ha iniciado una auténtica contraofensiva de alcance estratégico en torno a Centroamérica, y con centro de objetivos en Nicaragua. Ha solicitado insistentemente una ayuda de cien millones de dólares para apoyar a la *contra* nicaragüense y se ha comprometido con todo su poder y prestigio en un discurso televisado a toda la nación norteamericana el lunes 17 de marzo, que fue ignorado o zaherido por los medios oficiales de comuni-

cación en España y reproducido en *ABC* el 21 de marzo de 1986, página 34.

Llamó a Nicaragua «aliado soviético en el continente americano» que goza de una ayuda superior a mil millones de dólares por parte del bloque soviético. «Los soviéticos y los cubanos —siguió— utilizando Nicaragua como base, se han convertido en la potencia dominante en este corredor vital entre la América del Norte y la América del Sur». La meta estratégica de esta situación es México. «Afincados allí, estarán en situación de amenazar al canal de Panamá, ejercer interdicción en nuestras vías marítimas vitales del Caribe y últimamente actuar contra México. Si ocurriera esto, los pueblos latinos desesperados, por millones huirían hacia el Norte, a las ciudades de la región meridional de Estados Unidos, o a donde quedara alguna esperanza de libertad».

Reagan pidió la ayuda para «el contingente de veinte mil patriotas que luchan por llevar la democracia a su país». Recalcó la confluencia de muchas corrientes del terrorismo internacional en Nicaragua, y exigió que se evite en Nicaragua «una segunda Cuba, una segunda Libia». Insistió en que para los revolucionarios «el camino de la victoria pasa a través de México». Citó al cardenal Obando y Bravo: «Deseamos afirmar que este gobierno es totalitario. Estamos tratando con un enemigo de la Iglesia». Llamó a los sandinistas «régimen de forajidos» y les acusó de participar en el tráfico internacional de drogas. Denunció que los ingenieros del Pacto de Varsovia construyen un gran puerto en la costa del Caribe y el mayor campo de aviación militar de Centroamérica. Evocó la salvación de Europa por Churchill al considerar esta crisis. A los pocos días de esta admonición, y en coincidencia con la crisis de Libia, se produjo un gravísimo incidente en Centroamérica, cuando fuerzas sandinistas chocaron con el Ejército de Honduras al invadir territorio hondureño (*cfr.* *ABC*, 26-111-1986, p. 9).

Este discurso del presidente Reagan, en el que se cifran los efectivos militares de Nicaragua en 120 000 hombres del ejército y milicias, asistidos por más de tres mil asesores cubanos, es esencial a la hora de evaluar correctamente los enfoques estratégicos actuales en el Caribe. Y confirma de lleno la intuición estratégica repetida en este libro: México como objetivo fundamental de la estrategia cubano-soviética, para saltar desde allí al bajo vientre de los Estados Unidos. Una parte de la Prensa liberal USA (*cfr. Time*, 31-111-86), aunque impresionada por el mensaje de Reagan, trata de minimizarlo. Esa Prensa debería recordar el dramático fracaso del *New York Times* con Fidel Castro cuando le presentaba como un piadoso líder democrático antes y después de su victoria estratégica de 1959.

2. La nueva protesta del Episcopado nicaragüense. — Los obispos de Nicaragua hicieron público el 22 de marzo de 1986 un documento en el Vaticano, en el que denuncian que «eclesiásticos que se encuentran en situación irregular con la Iglesia ataquen y calumnien a la misma Iglesia con el apoyo logístico del Gobierno de la República». Llaman la atención sobre las declaraciones del canciller que ponen en peligro la seguridad de los obispos. Consideran que actitudes como ésta «colocan a estos eclesiásticos cada vez más al margen de la misma Iglesia»; se trata del canciller D'Escoto, miembro de la Orden de Maryknoll. «Piensan que esta campaña está orientada a dividir a la Iglesia». El comunicado está fechado en Managua el 21 de marzo (*cfr. Ya*, de Madrid, 23-111-1986, p. 26). Debe de ser la misma noticia que la del n.° 8.

3. La denuncia estratégica de Honduras. — El Gobierno hondureño y sus Fuerzas Armadas denuncian a primeros de abril de 1986 que su nación es víctima de un plan desestabilizador por la izquierda internacional, y sufre presiones por sectores interesados en una guerra con Nicaragua. Desde mediados de marzo se

sincronizaron los ataques a Honduras por tropas de Nicaragua y guerrillas salvadoreñas *(Ya* de Madrid, 4 de abril de 1986, p. 26).

4. Las relevantes declaraciones del cardenal Hoeffner. — En una importantísima entrevista, publicada en *ABC* el 1 de abril de 1986, p. 39, el presidente de la Conferencia Episcopal alemana, cardenal Joseph Hoeffner, que hace historia de la teología de la liberación, traza su dependencia de la teología política europea, y afirma que esa visión de la teología puede ser «parcial y peligrosa». Critica duramente las tesis de L. Boff, y cita a Gutiérrez para probar que el análisis marxista —que el cardenal cree anacrónico— es consustancial con la TL. Critica también las aberraciones de Girardi, y dice taxativamente: «El imperialismo soviético persigue una revolución marxista en Latinoamérica y no es de extrañar por tanto que siga con gran interés las polémicas sobre la teología de la liberación. Últimamente los periódicos soviéticos le dedican gran espacio». Opina por fin que el nuevo documento de Roma en la Pascua de 1986 «nos presenta una teología de la liberación purificada de elementos horizontalitas y marxistas».

5. Entre las publicaciones recientes no citadas hasta ahora en nuestro texto debemos subrayar en primer lugar la importancia del estudio editado por el movimiento CAUSA (Consejo Internacional de Seguridad) sobre *La amenaza soviética en América Central y el Caribe*, excelente introducción al problema que debe recomendarse vivamente.

6. El libro de Shirley Christian — La notable periodista norteamericana de investigación, Shirley Christian, premio «Pulitzer», ha visto publicado en España en febrero de 1986 su extraordinario libro *Nicaragua, revolución en la familia* (editorial «Planeta»). Es una obra imprescindible para el estudio de los antecedentes del régimen sandinista, para la comprobación del gran engaño marxista leninista que los sandinistas consiguieron ante la opinión mundial y ante las fuerzas democráticas que les apo-

yaron y para señalar la grave responsabilidad de la ingenua Administración Cárter en provocar la caída de Somoza sin tener preparado un recambio democrático moderado. La colaboración de la Iglesia Popular a la victoria y al régimen sandinista se trata con rasgos superficiales y experiencias propias, aunque esos rasgos sean también interesantes Christian no penetra en los problemas del contexto estratégico con epicentro en Nicaragua. Su libro es una excelente crónica y una buena historia de antecedentes y relaciones internacionales.

7 *El libro de Octavio y Elvyra Sanabria* — Para los propósitos de nuestro libro resulta mucho más interesante el sobrio y documentadísimo trabajo del matrimonio Sanabria —el nicaragüense, y encargado de negocios de Nicaragua ante Colombia de 1979 a 1983, ella colombiana— titulado *Nicaragua: diagnostico de una traición. El Frente Sandinista de Liberación Nacional en el poder*, Barcelona, «Plaza y Janes», 1986. Con la excepción de un lamentable prólogo en que el profesor Javier Tusell demuestra su desconocimiento del problema y del propio libro, y sus peregrinas ideas que confunden el marxismo-leninismo con el fascismo. El libro es una radiografía del Frente Sandinista, con documentos interesantísimos de régimen interno alguno de los cuales era completamente desconocido fuera de Nicaragua, fotografías de valor incalculable, y un certero capítulo sobre la estrategia del régimen sandinista en relación con la Iglesia. Contiene el libro un análisis profundo del proceso revolucionario, del gradual cambio de estructuras realizado implacablemente por los sandinistas y de los movimientos de la oposición democrática, y conviene recalcarlo porque si el lector se guía por el tristísimo prólogo corre el peligro de llevarse una enorme sorpresa al comprobar el esplendido contenido del libro, del cual el prologuista no dice una palabra.

8 *Denuncias sobre Nicaragua en abril de 1986* — En abril de 1986, y en el contexto de la crisis de Libia, se han producido dos

denuncias importantes sobre Nicaragua. El director de la CÍA, William Casey, ha acusado al líder soviético Gorbachov de cimentar y hacer permanentes varias cabezas de puente estratégicas para la desestabilización mundial, como las de «Nicaragua, Etiopia, Libia, Siria, Angola, Afganistán y Vietnam», es decir, Nicaragua en primer término *(ABC*, 8-IV-1986, p. 29). Por su parte «Radio Vaticana» hizo público el 9 de abril un comunicado de la Conferencia Episcopal de Nicaragua en que se critica a la Iglesia Popular por colaborar «a la destrucción de los fundamentos sobre los que se funda la unidad de la fe». Los miembros de la Iglesia Popular «desafían a las autoridades constituidas en la Iglesia» y «suscitan en su seno la lucha de clases de la ideología marxista» en una situación que podría ser un día «de división total y cisma» *(ABC*, 10-IV-1986, p. 47).

Rivera y Rueda: dos grandes polemistas

El brillante periodista José Rivera, del periódico en lengua española *La Voz*, de Houston, Texas, USA, ha publicado varios artículos muy clarificadores sobre liberacionismo, los tres movimientos dirigen su atención preferente hacia los *hispanos* que viven en los Estados Unidos, importantísima minoría que muestra signos de no dejarse asimilar culturalmente por las tendencias dominantes en la gran nación norteamericana, como han ido haciendo otras minorías todas antes que la hispana, la gran excepción. «Occidente ha perdido su deseo de vivir» dice Rivera, parafraseando a Soljenitsin. En un artículo publicado el 14 de marzo de 1985 Rivera se hace eco de un aviso de la Fundación Mindszenty: «Hay conocidos agitadores marxistas organizando los trabajadores agrícolas mexicano-americanos y otros extranjeros en Texas. La Campaña del Desarrollo Humano de la Conferencia de Obispos Americana, por ejemplo, sufraga en San Antonio el MACC (Mexican American Cultural Center) donde el más prominente de los teólogos de la liberación, el padre Gusta-

vo Gutiérrez, enseña su tipo de cristianismo revolucionario. Dicho centro también está vinculado con el Industrial Áreas Foundation, desde donde el fallecido radical Saúl Alinsky operaba y daba entrenamiento a agitadores y propagandistas religiosos».

Y continua el informe de esa Fundación: «En el MACC de San Antonio se entrenan de 200 a 500 personas, religiosos y laicos, todas las semanas, provenientes de los Estados Unidos, Canadá Centro y Sudamérica, Europa, las Filipinas, etc. El entrenamiento se basa en el masivo adoctrinamiento en la teología marxista de la liberación y en las tácticas de confrontación, concientización y radicalización creadas por Saúl Alinsky y sus seguidores. Este entrenamiento esta tan hábilmente diseñado que en él no se usa la terminología del léxico marxista, se enseña cubierta con un lenguaje cristiano muy simple. Como dijese S. S. Juan Pablo II «Lo grave no está en ser marxista sino en querer ser marxista en nombre de la fe». En su artículo del 12 de julio de 1984 Rivera denunciaba la ola de propaganda marxista y revolucionaria pro Nicaragua y en favor de la guerrilla salvadoreña que se hace regularmente en las iglesias católicas del sur de los Estados Unidos. El articulo de Rivera en su sección *El Vigilante* del 14 de junio de 1984 nos parece tan revelador que lo transcribiremos de forma íntegra.

EL VIGILANTE

Jueves, 14 de junio de 1984

> El creyente religioso se ve hoy en día sometido cada vez más a tensiones creadas por parte de un pequeño grupo de religiosos, religiosas y laicos, que prefieren la activa militancia política a la dura y anónima labor pastoral.
>
> El cuidado del enfermo y del necesitado es labor anónima que no tiene el romanticismo de la lucha revolucionaria que conlleva una celebridad instantánea. El aparecer en los periódicos o en las pantallas de televisión ha sido el

llamado de la serpiente que hipnotiza a la víctima llevándola a su perdición. El marxismo se reviste de un barniz religioso e hipócritamente se declara el libertador del pobre para infiltrar a nuestras iglesias.

Recientemente en la Iglesia católica de San Cyril (febrero 27/84) hicieron una presentación el padre jesuita Bryan McNeill (perteneciente a la iglesia de San José) y el director del Proyecto para Refugiados Interamericanos de nuestra diócesis, el señor Salvador Colón. Ellos relataron sus experiencias después de realizar un viaje a Nicaragua en compañía del señor Colón y de la directora del Movimiento Hispánico, la hermana Carla María Crabtree, pagado todo según ellos por nuestra iglesia.

Impresionó mucho a los allí presentes la forma ruda con que el señor Colón y el padre McNeill atacaron las actuaciones de Su Santidad Juan Pablo II y de los obispos de Nicaragua durante la visita que el Papa hizo a Nicaragua en marzo de 1983. También fue notable la vehemencia con que elogiaron y defendieron al gobierno marxista de Nicaragua así como a la Iglesia Popular de ese país, la cual es manipulada por susodicho gobierno marxista. De acuerdo con un estudio hecho por la Conferencia de los obispos católicos de Centroamérica, existe un movimiento organizado para desacreditar a las jerarquías católicas. Uno de los fundadores de la Iglesia Popular, Pablo Richard, chileno y presidente del Centro Ecuménico de San José de Costa Rica, ha expresado en su libro *Fe cristiana y revolución sandinista*: «Los movimientos cristianos eran como un gran cuerpo sin cabeza y los movimientos marxistas eran una cabeza sin cuerpo. En Latinoamérica se han juntado estas dos corrientes: el cristianismo revolucionario y el marxismo revolucionario». Se comprende que un «cuerpo» cristiano con «cabeza» marxista, necesite «des-

cabezar» a la Iglesia católica, atacar a sus obispos, concluye el documento de la SEDAC.

Evidentemente esa es la línea de acción tomada por los señores Colón y McNeill cuando atacaban a Su Santidad el Papa y a los obispos nicaragüenses siguiendo fielmente las consignas sandinistas recibidas durante su viaje a ese país.

En los siguientes artículos de *El Vigilante* se presentarán documentos oficiales de la Iglesia católica que nunca han sido publicados en los Estados Unidos y los cuales ayudarán a entender mejor la confusión reinante en nuestra Iglesia debido a la infiltración de elementos marxistas en posiciones claves de nuestra diócesis de Galveston-Houston.

Sin lugar a dudas algo extremadamente grave está pasando en nuestra diócesis cuando se permite que (a espaldas de nuestro obispo) se usen locales pertenecientes a las iglesias para reuniones políticas con el respaldo del Partido Comunista de los EE.UU. y demás organizaciones marxistas nacionales y extranjeras, al extremo de ser convertido el salón perteneciente a la escuela de la parroquia de San José en un centro de subversión y distribución y venta de propaganda comunista en el mismo corazón de la ciudad de Houston.

Los extremos a los que llega el escándalo y la corrupción serán analizados en próximos artículos.

Recientemente José Rivera ha publicado un estudio, *El Sínodo y los obispos americanos* en cinco partes, en el que analiza con profundidad las dramáticas situaciones de rebeldía y heterodoxia en la Iglesia católica USA, sobre todo la degradación de la enseñanza católica superior.

Varios especialistas, además de Novak y Rivera, estudian con alarma los problemas del liberacionismo en Norteamérica, entre

ellos el padre Enrique T. Rueda, de la Free Congress Foundation a quien ya hemos citado. El eminente hispanista Burnett Bolloten, autor del libro más importante sobre la guerra civil española publicado en todo el mundo —*The Spanish Revolution*— se ha interesado también recientemente por el liberacionismo como peligro para «el bajo vientre de los Estados Unidos», el conjunto de Estados en que los hispanos católicos están sometidos a un intenso trabajo de reconversión por parte de los liberacionistas, en clara concomitancia con la estrategia soviética para aquella zona.

El padre Enrique T. Rueda, del que acabamos de hacer mención, es —como el jesuita F. J. Conneally en Los Ángeles y el Revdo. hermano Pedro L. Padró Jr., de la Iglesia Reformada Hispana en Carson, California— un notabilísimo activista cristiano dotado de una gran capacidad de comunicación y un alto sentido de la estrategia liberacionista. El padre Rueda era un estudiante de ingeniería química en Cuba cuando Fidel Castro tomó el poder. Internado después por sus ideas católicas y pro occidentales pudo huir a los Estados Unidos donde ganó varios grados académicos en ingeniería química y luego en teología, donde se ordenó sacerdote. Es también máster en ciencia política de la Universidad de Fordham. Como director del Centro Católico en la Free Congress Research and Education Foundation creada por Paul Weyrich, el doctor Rueda ejerce una doble acción, como formador de activistas católicos anticomunistas y como publicista. Una entrevista con él publicada el 14 de marzo de 1984 en *The Review of the News* expone con precisión y claridad admirables las ideas de Rueda sobre los movimientos de liberación, acerca de los cuales prestó testimonio ante la subcomisión senatorial del senador Dentón sobre seguridad y terrorismo.

El padre Rueda define la TL como «un intento de reinterpretar el cristianismo utilizando conceptos marxistas». Observa correctamente que el trasplante europeo del liberacionismo fue

traído a América sobre todo por misioneros españoles antifranquistas. Cita varios centros logísticos del liberacionismo en América, entre los que destaca al LADOC (Centro para Documentación Latinoamericana) relacionado con el IDO-C y situado en Lima, Perú, al Centro de Reflexión Teologal en México y al Centro para Comunicaciones Interculturales establecido por el obispo marxista Méndez Arceo en Cuernavaca. El Servicio de Prensa Latinoamericano íntimamente relacionado con el LADOC, está dirigido por la orden de Maryknoll, y con «Prensa Latina», la agencia comunista cubana de noticias.

La UCA: Ellacuría y Sobrino

En pleno corazón de Centroamérica, en El Salvador, los liberacionistas han instalado audazmente un centro logístico de primera línea, dirigido por los jesuitas españoles (aunque tengan nacionalidad salvadoreña) que debemos analizar de cerca por su importancia y su tenacidad. El centro está instalado en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, de San Salvador, dirigida por los jesuitas. Esta Universidad no es pontificia (la Jerarquía salvadoreña ha creado una Universidad pontificia y no se la ha entregado a los jesuitas) ni tiene Facultad de Teología, como sucedáneo los jesuitas hispano salvadoreños han instalado allí un «centro de reflexión teológica» desde donde operan. Esta Facultad ilegal ha designado «doctor honoris causa» al obispo mártir, monseñor Romero. La comunidad de la Compañía de Jesús que regenta la UCA está formalmente dividida en tres grupos que no hacen vida en común. UCA 1, los liberacionistas, UCA 2, los ignacianos, y la Comunidad de Santa Fe, formada por ancianos que se mantienen al margen. En uno de sus viajes a España el rector de la UCA, Ignacio Ellacuría, se jactó de que su grupo liberacionista era quien preparaba las homilías de monseñor Romero, en El Salvador lo desmintió, ante el pésimo efecto que produjo allí esa manipulación. Otro de los jesuitas españoles

que operan desde la UCA, además de Jon Sobrino, del que vamos a ocuparnos ahora, es el padre Ibizate, dedicado a la mentalización liberacionista del clero salvadoreño en reuniones a veces clandestinas. La militancia liberacionista ha proporcionado a la Compañía de Jesús en El Salvador un incremento de vocaciones, aunque no se sabe a qué fin se dirigen esas vocaciones, el liderazgo de las facciones guerrilleras —que operan en El Salvador con efectivos dispersos de una división— puede resultar atractivo para ciertos jóvenes fascinados por el idealismo de izquierda.

Monseñor López Trujillo es sensible a la acción de la UCA como centro liberacionista «En esos años —dice— había dado el salto al mundo de la información la grave situación de América Central, particular de El Salvador. La penosa situación de violencia y la aparición de la guerrilla y de la opresión atrajeron la atención de la Universidad Católica de San Salvador. Una revista, *UCA*, publicaba artículos de plena simpatía con el liberacionismo, coreados, a su turno, por otra revista de México, *Christus*, de la Compañía de Jesús. Dos firmas figuraban regularmente, la del sacerdote español I. Ellacuría S.J., profesor de Filosofía, discípulo de Zubiri. Fueron distribuidos ensayos, en mimeógrafo, en torno de cuestiones cristológicas. Y la de J. Sobrino, S.J., recientemente especializado en Alemania, quien publico un libro que pretendía colmar un vacío, *Cristología desde América Latina*. Como en el caso de L. Boff, no era mayor la referencia a problemas de América Latina. Su preocupación se anclaba en estudiosos alemanes (*cfr.* A. L. Trujillo, *Caminos de evangelización*, p. 307).

El padre Ignacio Ellacuría, jesuita vasco que en alguno de sus libros se presenta falsamente como «residente en América desde 1942» (el autor de este libro le conoció en España en 1950) es el estratega del centro liberacionista de San Salvador. Viaja frecuentemente a Europa y colabora en el diario de la izquierda cultural española, *El País*, con artículos netamente liberacionis-

tas. Ya le hemos visto despotricar en la revista liberacionista *Misión Abierta* (enero de 1985) contra la Instrucción de Roma sobre la TL, y por cierto que con argumentos manidos e inanes. Niega que el ateísmo esté en el centro de la concepción marxista, con lo que demuestra escaso conocimiento directo del sistema de Marx y del punto de arranque vital e intelectual del filosofo alemán *(op. cit.*, p. 85). Profiere un disparate fundamental: «El ateísmo, muchas veces profesado por el materialismo dialéctico, no es nada necesario para el materialismo histórico» (*ibíd.*, p 85), pero Marx dijo, como vimos, que la crítica de la religión interpretada como ateísmo, era «el presupuesto fundamental de toda crítica», lo que demuestra la ignorancia del padre Ellacuría sobre la clave inicial del materialismo histórico, el sistema de Marx. Es el materialismo histórico en su propia génesis, y no el dialéctico quien niega formalmente a Dios.

Pero para comprender mejor el pensamiento original del padre Ellacuría, que desde luego, en su presunto magisterio de Zubiri no parece haber asimilado esa maravilla fundamental de Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, montada en buena parte sobre la metafísica de Francisco Suárez, repasemos su libro reciente, *Conversión de la Iglesia en reino de Dios*, editada en la casa de los jesuitas «Sal Terrae», de Santander, en 1984.

Incurre de entrada Ellacuría en el error de todos los liberacionistas cuando al exaltar la dimensión social de la fe niega de hecho la personal: «No hay realización personal si no es a partir de un mundo social» que es, aunque tal vez Ellacuría lo ignora, una tesis marxista (p. 9). Incurre en blasfemia al admitir la fundamental equivocación de Jesús (siguiendo la huella de Rahner en uno de los momentos más equívocos del maestro alemán) «cuando el fin del mundo y el juicio final se han retrasado más allá de las perspectivas de Jesús» (p. 16). Subraya, con acierto, «la historización de Dios» (p. 17) pero a costa de anular la trascendencia del Reino de Dios, compatible con su historicidad. To-

do el libro (v. g., p. 29) está impregnado del mito de los oprimidos interpretados exclusivamente como oprimidos por el capitalismo, es, desgraciadamente, mayor el número de los oprimidos por el totalitarismo marxista, para quienes Ellacuría no tiene una sola palabra de recuerdo, como hacen todos los liberacionistas. El texto de Marx sobre la capacidad de emancipación del proletariado alemán se asume por Ellacuría fuera de toda crítica (p. 29) porque jamás dice que el proletariado alemán —que hoy ya no existe— se ha redimido desde el anti marxismo y desde el liberalismo capitalista, y no desde la aplicación de la doctrina que rezuma ese texto, que Ellacuría interpreta erróneamente —con Asmann y Reyes Mate— al pensar en los oprimidos «como elemento de salvación, en este caso de revolución» (p. 31) con lo que identifica a los proletarios de Marx con los pobres de Cristo aunque luego dedica vanas paginas a disertar vanamente contra esa identificación. Dice Ellacuría de ese texto que «tiene en sí mismo una profunda inspiración religiosa que se traduce en la terminología usada» (*ibíd.*, p. 30) lo que revela una vez más el escaso conocimiento de Ellacuría sobre Marx y su circunstancia; menos que nunca puede hablar de inspiración religiosa en un problema concreto —el de Alemania— donde brotó incontenible la crítica de Marx contra la propia idea de religión, por motivos globales y políticos.

«Se entiende así por pueblo crucificado —dice en la p. 43— aquella colectividad que, siendo la mayoría de la Humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio». Y no se refiere al pueblo que vive sometido a los regímenes comunistas, como resulta obvio del contenido objetivo de la frase.

Ellacuría, mesiánico jesuita, pretende con su libro convertir a la Iglesia, y afirma que la Iglesia actual esta «configurada a espaldas del pueblo» (*ibíd.*, p. 65). Y como ni él ni sus compañeros de la teología liberadora se consideran pobres, porque no lo son,

propone una interesada definición de pobres que recuerda mucho la que los comunistas hacen del pueblo para incluirse en el «Pobre sería el que se pone primariamente a favor de los más necesitados y oprimidos para lucha justamente con ellos» (p. 78). También son pobres «las organizaciones populares reprimidas en su lucha orgánica para darle al pueblo un proyecto popular y un poder popular» (*ibíd.*, p. 91). Defiende Ellacuría la lucha armada y violenta para solucionar los problemas de Iberoamérica, y tiene la desfachatez de citar la doctrina del Magisterio que expresamente la ha descartado (p. 95). Exalta, con cinismo, que no proviene de la ignorancia, «el respeto que merece la Iglesia institucional en la actual situación de Nicaragua» (p. 97), respeto del que los lectores de este libro poseen ya diagnósticos algo más objetivos y directos, reconoce que parte del espíritu revolucionario y subversivo en El Salvador «ha sido despertado por la palabra de la Iglesia» (p. 112).

Pero la evidente flojedad y prejuicio partidista que aflora en los escritos de Ellacuría no importa demasiado a los liberacionistas porque el padre Ellacuría no tiene asignada una función principal de pensador. Su condición de discípulo de Zubiri se ha aireado después de la muerte de Zubiri, quizá para evitar la airada reacción del gran filosofo si hubiera tenido ocasión de leer alguno de estos textos tan poco zubirianos. La función de Ellacuría es la de estratega, es el organizador del liberacionismo en la UCA y en Centroamérica, y uno de los principales enlaces con los centros logísticos de Europa. Y esta función la cumple bastante mejor, según todas las referencias, que la de su desmedrado magisterio liberacionista. En otro momento de este libro registramos la polémica (diciembre de 1985) en que Ellacuría vapulea inmisericorde al obispo Fernando Sebastián Aguilar, secretario del Episcopado español.

El padre Jon Sobrino, activista vasco recriado en Barcelona, a quien sus compañeros de orden se refieren como «Txobrino», es

un maduro jesuita —como Ellacuría— que ha asumido también la nacionalidad salvadoreña y se ha erigido en los últimos años, junto a Gutiérrez y Boff, como el tercer hombre de la Teología de la Liberación. En uno de sus viajes a España se negó a enjuiciar la violencia de la ETA, y en rueda de prensa mantenida junto a Leonardo Boff y con plena identificación con él *(Misión Abierta*, febrero de 1985, p. 109 y ss.), prodigó sus críticas contra el documento del Vaticano de agosto de 1984. Allí defendió que la teología debe tener eficacia practica, sea a través del socialismo o no, reconoce que ha tenido «sus idas y venidas con el Vaticano» y recaba para la TL toda la verdad del Evangelio: «Mientras el Evangelio de Jesús de Nazaret se predique, va a surgir la teología de la liberación», sin que por ello explique lo que ha hecho la Iglesia en veinte siglos sin teología de la liberación, predicando el Evangelio. Rechaza las imputaciones de marxismo que figuran contra la TL en el documento del Vaticano y defiende al marxismo por el carácter exclusivo de las criticas eclesiásticas contra él. Sobrino no es marxista aunque asume conceptos marxistas en su teología, según veremos. Su posición política es de un radical anti capitalismo, ya que el capitalismo «es el mal nuestro allá y aquí en general» (*ibíd.*, p. 122). No dedica al capitalismo la menor crítica positiva, no le reconoce como régimen de progreso y libertad. En cambio exalta al marxismo como el sistema que ha hecho la grande y definitiva denuncia contra el capitalismo, que le parece la causa de todos los males. Alaba del marxismo que «ha tenido la fuerza de denuncia una humanidad configurada en el mundo occidental, en el mundo latinoamericano y en la Iglesia». Lo que le gusta del marxismo es «que ha sido el cuestionamiento del mundo occidental como tal». Cree que el documento Ratzinger en el fondo lo que demuestra es «miedo a Dios» (*ibíd.*, p. 122) y se apunta a la lucha política en Iberoamérica para que un día, cuando haya triunfado la liberación, no solamente los ateos hayan sido quienes hayan estado

en la cárcel. Es un ejemplo claro del milenarismo marxista, Sobrino, no se sabe por qué oscuras razones, ha sido convencido por Marx del ineluctable final del capitalismo, y quiere apuntarse al bando de los futuros y seguros vencedores.

Jon Sobrino coincide con Boff en centrar, con relativismo teológico, su cristología en las circunstancias de Iberoamérica, a la que él llama, naturalmente, América Latina. Sus libros más interesantes en este sentido son *Resurrección de la verdadera Iglesia* (Santander, «Sal Terrae», 1984) y *Jesús en América Latina* (*ibíd.*, 1982) que continua las tesis de la obra que le dio fama dentro del liberacionismo, *Cristología desde América Latina* (1976). Se muestra impresionado por «el impacto de la revolución epistemológica de Marx» que interpreta a partir de la exigencia marxiana de transformación, que en rigor no es epistemológica sino abiertamente política y a lo sumo metodológica. Se apunta a la tesis marxista de que «la pobreza es producto histórico de la dialéctica de la riqueza opresora» *(Resurrección*, p. 170) lo cual es históricamente incompleto, es decir falso, la situación de pobreza puede ser endémica, o derivarse de la incompetencia de las clases dirigentes, como ha sucedido tantas veces en Iberoamérica. El profesor Ibáñez Langlois, que ha estudiado muy a fondo las desviaciones teológicas de Sobrino, cree que «frente a Boff, Jon Sobrino formula una cristología más explícitamente *liberadora* que lleva bastante más lejos su heterodoxia» *(Teología de la liberación y lucha de clases, op. cit.*, p. 58). Afirmar que el punto de partida de toda cristología debe ser el Jesús histórico en una relectura históricamente situada es arbitrario si se hace exclusivo, y requiere en todo caso una formación histórica sobre Jesús y sobre la circunstancia y la dimensión histórica de Iberoamérica que el padre Sobrino, sin especialización histórica relevante, no posee, como casi ninguno de los cristologías de la liberación, que operan de segunda o tercera mano.

Incurre Sobrino en el mismo error que Roma ha rechazado en Boff, la introducción de la lucha de clases en el seno de la Iglesia *(Resurrección*, p. 223). Allí expone una tesis muy improbable históricamente, a la luz de la experiencia de veinte siglos: «Los grandes conflictos intraeclesiales surgen en el momento en que la Iglesia concibe su misión preferentemente como la de hacer el reino». Tesis que demuestra la insuficiente formación histórica de Sobrino, la génesis de los conflictos intraeclesiales ha sido, en la Historia, infinitamente más variada y compleja.

Según la acreditada táctica editorial del refrito, a que tan aficionados son los teólogos de la liberación, Jon Sobrino acaba de publicar *Liberación con espíritu* (apuntes para una nueva espiritualidad) en Santander, «Sal Terrae», 1985. Promete continuamente a lo largo del libro la propuesta de una espiritualidad de la liberación, que no aparece por parte alguna, se trata de una monótona reiteración no de la espiritualidad sino de la *ideología de la liberación*. Dice cientos de veces que la espiritualidad es necesaria. Pero ni la define ni la describe. Ni una palabra sobre la oración, ni sobre la esperanza cristiana, ni sobre el sacrificio, ni sobre la ascesis, ni sobre la unión con Dios y sus métodos. No es una propuesta de espiritualidad sino una propaganda del liberacionismo que en ocasiones, como en el segundo párrafo de la p. 17, degenera en burda propaganda política.

El Consejo Mundial de las Iglesias y la TL

Este grupo de jesuitas liberacionistas en la UCA de San Salvador han creado un centro logístico de gran influencia que el propio Sobrino trata de justificar incluso teológicamente en un artículo pretencioso —«Análisis teológico de la solidaridad cristiana»— publicado en la revista *Puebla*, 19 (1982, p. 273 y ss.) En ese artículo vuelve el padre Sobrino a manipular la figura de monseñor Romero y revela la gran acogida que la acción de este grupo —que se extiende a toda Centroamérica— tiene en otras

Iglesias de Europa y América. Iniciábamos este libro con la noticia de que un profesor español de teología, el padre José Luis Sicre, Ofició como profesor visitante en la UCA de San Salvador y daba la mitad de su sueldo para la guerrilla. Este ejemplo ilustra mejor que otro la orientación y la identificación de la UCA.

El salvadoreño padre Juan León Montoya de Cojutepeque, denunció, ya en vida de monseñor Romero (mayo de 1978) la manipulación que el prelado sufría de manos de «cierta sociedad religiosa que lubrica los nombres de sus integrantes con dos letras mayúscula, S.J., y que se considera como abanderada de la nueva pastoral». El padre Montoya afirma que los jesuitas se opusieron al principio a monseñor Romero y luego le apoyaron «a trueque de entregarles los medios de comunicación del Arzobispado, Secretaría de Información y Prensa, la YSAX y el semanario *Orientación*». Después de haberle hecho objeto de varias vejaciones —los mismos que manipularon después su vida y su muerte— le rodearon, dice el padre Montoya como un enjambre de aduladores que le impulsaron a no firmar un documento de adhesión al Papa junto a varios obispos de El Salvador.

En cambio monseñor Pedro Arnoldo Aparicio y Quintanilla, obispo salvadoreño de la diócesis de San Vicente, y situado en línea moderada que no duda en recriminar al Gobierno los excesos de sus fuerzas militares y de seguridad, no se deja manipular. En su homilía del 25 de julio de 1982 ve muy claro: «La América Central es un cuartel para dominar a las potencias del Sur y quebrar de una vez por siempre —por la Unión Soviética— a su eterna enemiga del Norte». Y «no somos nosotros los salvadoreños ni los centroamericanos la grande importancia para Rusia, sino el terreno bañado por los dos grandes océanos, dividiendo a la América entera, sirviendo de cuartel general para todos los continentes. Esto, desgraciadamente, el pueblo norteamericano y la misma Conferencia Episcopal del Norte lo desconocen».

Por su parte, el Rvdo. P. Pedro L. Padro Jr. denuncia (en luminosos trabajos remitidos al autor y con amplia difusión en América gracias a su organización californiana) a la agencia salvadoreña «Dad Paz» organizada en Ciudad de México para recabar fondos con destino a la guerrilla, bajo la dilección del sacerdote belga Willibroro Denaux. La importancia de la actividad del Rvdo. hermano Padro es que influye mucho en numerosos pastores evangélicos menos preparados que él para la lucha contra el liberacionismo.

En fin, ese curioso centro de aporías que se llama Televisión Española, que ya había concedido suma atención favorable al liberacionismo, emitió en su programa «En portada», el jueves 27 de julio de 1985, una cálida defensa de la TL y las comunidades de base Iglesia Popular en Centroamérica. Leonardo Boff, que había grabado el programa antes de su silenciamiento, lo rompió así voluntariamente, gracias al habitual respeto de TVE por las orientaciones del Vaticano, y espetó una larga retahíla sobre lo que los cristianos deben a Carlos Marx. El padre Jon Sobrino y otros jesuitas liberacionistas de Centroamérica se llevaron la mayor parte del programa, que fue una exaltación de las comunidades de base contra la Iglesia institucional. En un momento cumbre del programa apareció un jesuita español colaborando cordialmente en las actividades de una comunidad de base centroamericana. Televisión Española no facilito su nombre pero se trataba del Provincial de España, padre Ignacio Iglesias.

Un problema que evidentemente preocupa hoy al Vaticano, como se desprende de varias alusiones en el «Informe sobre la fe» del cardenal Ratzinger, es la extensión del liberacionismo desde Iberoamérica a otros continentes. Informaciones todavía poco concretas hablan ya de centros y actividades liberacionistas en Filipinas, en África y en Asia. Para esta extensión parecen actuar ya con intensidad dos centros logísticos sobre cuyas acti-

vidades tenemos información escasa, pero segura y alarmante, además del centro español IEPALA del que hablaremos a fondo.

—En primer lugar la editorial «Exodus Verlag», de lengua alemana, creada según parece por los dominicos, y dedicada a la difusión del liberacionismo en esa lengua —como ha hecho «Orbis» para los países de lengua inglesa— con el fin de favorecer precisamente la difusión de la TL no solo en Centroeuropa sino en los demás continentes a través de la notable influencia cultural de Alemania y sus fundaciones y empresas culturales para todo el mundo.

—Y en segundo lugar el Congreso Mundial de las Iglesias (World Council of Churches) que parece haberse convertido en una ciudadela del liberacionismo, al que financia con sumo interés y ayuda a difundirse por todas partes. En la XXXVII Reunión del Consejo Mundial, celebrada en Buenos Aires a primeros de agosto de 1985, se dirigieron duras críticas a la Iglesia católica por no favorecer la causa de los pobres. La Iglesia católica que no pertenece al Consejo aunque interviene desde 1961 como observadora, no ha respondido más que con una nota de su observador, monseñor Basil Meeking, sobre la condena del Consejo a la descalificación romana de L. Boff (*cfr. ABC*, 7 de agosto de 1985, p. 26). Un artículo de Raimundo Pannikar en *El País*, el 11 de febrero de 1985 (p. 9), titulado «Una perspectiva intercultural de la teología de la liberación» demuestra que en dos importantes reuniones teológicas celebradas recientemente en la India se han notado ya intensos brotes liberacionistas, con una perspectiva no exclusivamente católica. La preocupación del Papa revelada en su viaje del verano de 1985 al África negra e islámica se inscribe también en este campo de posibilidades expansivas de la TL, que tanto parecen afectar al vigilante de Roma, cardenal Ratzinger.

Un informe pastoral del Consejo Mundial de las Iglesias sobre la reciente situación de Nicaragua demuestra la actitud abierta-

mente pro liberacionista de la entidad. El informe rechaza las imputaciones USA sobre la dependencia soviética en Nicaragua y encuentra en este país «hechos muy alentadores, aun en medio de dificultades enormes». El propósito de los sandinistas «no es establecer un estado marxista». El informe, redactado en 1983, acepta toda la dogmática cristiano-marxista del sandinismo, y recomienda la oposición a la política USA sobre Nicaragua. Conviene notar que el pastor liberacionista protestante J. Míguez Bonino es hoy vicepresidente del Consejo Mundial de las Iglesias. (Para la extensión de los movimientos liberacionistas a Australia y las Filipinas, cfr. John Whitehall, *Liberation theology* en Quadrant, enero-febrero de 1985).

EL LIBERACIONISMO VISTO DESDE LA URSS

En otro lugar de este libro registramos el apoyo de la Iglesia ortodoxa de la URSS a la teología de la liberación. Vamos a estudiar ahora, sistemáticamente, algunos rasgos del apoyo soviético al liberacionismo.

El jesuita Norberto Alcover Ibáñez en el *Ya* del 12 de noviembre de 1985 (p. 8) ha reproducido algunos aspectos de la nueva redacción del tercer programa del Partido Comunista de la Unión Soviética en que se da a conocer «como el más importante fenómeno religioso la *difusión del ateísmo* siguiendo una línea coherente con el marxismo más ortodoxo a niveles ideológicos». Continua el padre Alcover, quien debería comunicar sus conclusiones a sus hermanos los jesuitas pro marxistas de Centroamérica, por ejemplo: «Las autoridades soviéticas y el simpático Gorbachov no dudan en arbitrar una axiología concretamente atea, de tal manera que las nuevas generaciones de la URSS desprecien abiertamente todo lo que suena a Dios, religión, Iglesia y demás cuestiones trascendentales para la persona humana. Estos señores, al contrario que nosotros, saben muy bien lo que

pretenden y saben muy bien como realizarlo, para la creación de un país radicalmente ateo, que poco a poco imponga en la Humanidad esta visión de la existencia». Y con un dramático autorretrato sobre la acción de una parte de sus compañeros jesuitas en medio mundo, concluye Alcover: «Nosotros abandonamos la partida, ellos siguen jugándola con seriedad y constancia». Nosotros, es decir otros cristianos, no hemos abandonado la partida, como verá el padre Alcover si tiene la paciencia de leer este libro, pero debemos agradecerle esta confirmación de los auténticos propósitos soviéticos sobre ateísmo, que no son una simple decisión de Gorbachov como parece sugerir el padre Alcover, sino la aplicación consecuente de la doctrina marxista-leninista en cuanto a la religión. El padre Alcover sí que cumple claramente el mandato de la Santa Sede a la Compañía de Jesús.

En el *Diario Las Américas* de Miami, 17 de octubre de 1985, se comunica una importante noticia sobre el cardenal alemán Hoeffner que «denunció el apoyo de la Unión Soviética a la llamada TL e intentos del Kremlin de iniciar una revolución marxista en toda Latinoamérica». En declaraciones a *Die Welt* el cardenal citaba la reciente publicación de un artículo aparecido en la publicación mensual soviética *Cuestiones de filosofía* publicada por el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de la URSS. En ese artículo se elogia a la TL como «un reflejo singular del marxismo en el que se combinan posiciones marxistas con posiciones cristianas. La liberación busca con sinceridad la aproximación al marxismo en el que ve un aliado y la motivación religiosa es siempre secundaria, un simple *envoltorio verbal*». La TL es desde esta publicación soviética, «un movimiento desde la religión hacia el socialismo». En otro momento de este libro citamos otras declaraciones aún más recientes y contundentes del cardenal.

Por otra parte, Jim Guirard, asesor del gobierno de los Estados Uní dos en un interesante artículo publicado el 8 de noviembre

de 1985 en *ABC* titulado «La semántica arma política de la Unión Soviética» dice: «La subversión comunista en la Iglesia católica se enmascara como *Teología de la liberación* o *marxismo cristiano*».

Una cronología del imperialismo soviético

En el periódico *Washington Times*, Paul Woodward ha publicado recientemente este esquema cronológico sobre la extensión del imperialismo soviético desde los orígenes del régimen comunista en la URSS. Juzgamos importante su reproducción en un estudio sobre la estrategia soviética.

CRONOLOGÍA DEL IMPERIALISMO SOVIÉTICO

Primeros cinco años

1917 — Estado Soviético Comunista Creado el 8 de noviembre de 1917, a consecuencia del golpe de Estado bolchevique que derrocó al Gobierno provisional presidido por Anatol Kerensky.

1919 — Ucrania	Anexionada por los soviets.
1919 — Bielorrusia	Anexionada por los soviets.
1920 — Kazajstan	Anexionada por los soviets.
1920 — Azerbaijan	Anexionada por los soviets.
1921 — Armenia	Anexionada por los soviets.
1921 — Georgia	Anexionada por los soviets.
1921 — Mongolia	Anexionada por los soviets.

1921 — Creación oficial de la URSS diciembre de 1922.

Período de 22 años

1939 — Polonia del Este	Anexionada por la URSS.
1940 — Rumanía del Este	Anexionada por la URSS.

1940 — Prusia Oriental Septentrional	Anexionada por la URSS.

Período de cinco años

1944 — Lituania	Anexionada por la URSS.
1944 — Letonia	Anexionada por la URSS.
1944 — Estonia	Anexionada por la URSS.
1944 — Polonia	Incorporado órbita URSS.
1944 — Bulgaria	Incorporado órbita URSS.
1944 — Rumanía	Incorporado órbita URSS.
1944 — Finlandia del Este	Anexionada por la URSS.
1944 — Tuva	Anexionada por la URSS.
1944 — Hungría	Incorporado órbita URSS.
1945 — Yugoslavia	Incorporado órbita URSS.
1945 — Albania	Incorporado órbita URSS.
1945 — Alemania del Este	Incorporado órbita URSS.
1945 — Checoslovaquia del Este	Anexionada por la URSS.
1945 — Corea del Norte	Estado títere de la URSS.
1945 — Islas Kuriles	Anexionada por la URSS.
1945 — Isla Sajalín	Anexionada por la URSS.

1948 — Checoslovaquia	Incorporado órbita URSS.
1948 — Berlín Este	Incorporado por Alemania de Este y la URSS.
1948 — (Yugoslavia)	Dejó bloque soviético; todavía comunista.
1948-1949 — China	Estado satélite de la URSS.

Período de 26 años

1950-1952 — Corea del Norte invade Corea del Sur	Fracasó.
1951 —Tíbet	Anexionado por China.
1954 — Vietnam del Norte	Estado satélite de la URSS y China.
1956 — Hungría	Reincorporado por la URSS.
1959 —Cuba	Estado títere de la URSS.
1960-1962 — (China)	Dejó bloque soviético: todavía comunista.
1962 — (Albania)	Dejó bloque soviético: todavía comunista.
1968 — Checoslovaquia	Reincorporado órbita URSS.

Período de cinco años

1975 — Vietnam del Surtuania	Anexionado por Vietnam del Norte.
1975 — Laos	Incorporado órbita Vietnam.
1975 — Camboya	Estado títere de China.
1975-1976 — Angola	Incorporado órbita Cuba y URSS.
1975-1976— Mozambique	Incorporado órbita Cuba y URSS.
1977-1978 — Etiopía	Incorporado órbita Cuba y URSS.

1977-1978 — Yemen del Sur	Estado títere de la URSS.
1978 — Afganistán	Estado títere de la URSS.
1979 — Camboya	Incorporado órbita China.
1979 — Granada	Incorporado órbita Cuba y URSS.
1979-1980 — Nicaragua	Estado títere de Cuba y la URSS.
1980 — Polonia	Reincorporada órbita URSS.
1980 — Surinam	Estado títere de Cuba.

Un libro de Moscú

En 1984, la editorial «Progreso», de Moscú, que actúa, como se sabe, en estrecha relación con la KGB, publicaba, dentro de su colección «Problemas de los países en desarrollo», un libro del especialista en historia iberoamericana J. Griguliévich titulado, *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*, que alcanza un enorme interés para los propósitos de nuestro libro, porque nos entrega un trasunto autorizado de la estrategia soviética en el plano de la lucha religiosa iberoamericana. Dentro de la más acendrada dogmática de la propaganda soviética, el autor presenta a la Iglesia institucional y a los últimos Papas como formales aliados del imperialismo, primero fascista y luego norteamericano (*cfr.* pp. 28-29), y atribuye el nuevo rumbo de la Iglesia católica en América al «potente ascenso de la lucha antiimperialista y la victoria de la Revolución cubana» (p. 32). El atentado contra Juan Pablo II en la plaza de San Pedro el 13 de mayo de 1981 se atribuye por los soviéticos a los «círculos ultraderechistas» (p. 33). El «investigador» soviético hace una detonante cabalgada por la historia moderna para abominar de la conducta de la Iglesia durante la colonización española y durante la emancipación de Iberoamérica; se trata de un amasijo monumental de falsedades, medias verdades y lugares comunes. Mediante el que no explica la tesis inicial (p. 3): «Desde entonces (fines del siglo XV), la Iglesia católica constituye un factor

ideológico y político de primer orden en esta parte del mundo», lo que justifica el interés relevante de la estrategia soviética por al catolicismo en el Continente.

El historiador soviético se ocupa muy extensamente de los jesuitas. Se adhiere a la tesis de Batllori, opuesta a la de Madariaga, que concedía importancia excepcional a la rebeldía de los jesuitas expulsos contra España para las luchas de la independencia. Identifica a la Iglesia católica con las posiciones opuestas al patriotismo de los independentistas. Se sitúa parcialísimamente a favor del anticlericalismo mexicano en las luchas político-religiosas de esa nación. El largo capítulo dedicado a Cuba es una exhibición de propaganda castrista barata contra la Iglesia en esa isla martirizada. Y a partir del capítulo VIII, ya en la página 327, empieza el sector realmente fundamental y revelador de este libro, deleznable para los aspectos históricos.

El historiador soviético hace una sospechosa defensa del Concilio y de las grandes Encíclicas papales para la reciente renovación de la Iglesia. A uno y otras interpreta sesgadamente, sin la menor profundidad eclesiástica, y desde un punto de vista puramente político. Presta mucha atención a Hélder Câmaray al IDO-C, que, como hemos mostrado, es una creación del movimiento pro soviético PAX (p. 339). Atribuye (con toda razón) un papel preponderante a los jesuitas en la nueva orientación revolucionaria de la Iglesia (ver el epígrafe «Los jesuitas y la revolución», desde la p. 342). «Los jesuitas —dice— insisten sobre la Iglesia para que dirija la próxima revolución». Estudia con detenimiento el caso Vekemans, y con información estimable. Atribuye el arranque de los movimientos liberacionistas a la Asamblea de la CELAM en Mar del Plata (1966) y al programa liberacionista dirigido por el padre Arrupe a los jesuitas de América en diciembre de ese mismo año (página 351). Alaba sin reservas la actitud de Arrupe (p. 352). Traza la hagiografía de Camilo Torres y exalta sus conexiones con los comunistas de Colombia (p.

352 y ss.) Dedica el capítulo IX a la trayectoria de la Iglesia de Medellín a Puebla (p. 369). Abomina de las orientaciones de Juan Pablo II en Puebla, y conecta la visita del Papa a México con «la campaña publicitaria en honor del nuevo Papa realizada durante varios meses por el grupo de Bancos más importantes del país» (página 393).

Atribuye a la CÍA el asesinato de Aldo Moro (p. 408). El atentado de Agca, como el de Fátima, son obra de los fascistas de extrema derecha (p. 410). Pero debajo de ellos está «la obra de los círculos ultraderechistas estadounidenses» (p. 415). El asunto Antonov «fue planeado en los despachos de la CÍA» (p. 416). El capítulo XI es un excelente tratado de propaganda sandinista (p. 424), en el que se elogia de nuevo al general de los jesuitas, Arrupe, por su apoyo al FSLN (p. 447). El asesinato de Pedro J. Chamorro se atribuye a los somocistas, en combinación con la CÍA (p. 448).

En la página 453 aflora una importante tesis estratégica del libro. «La experiencia de las dos últimas décadas muestra que la Iglesia, aun participando activamente en la lucha popular contra las fuerzas reaccionarias, no tiene perspectivas de convertirse en el factor determinante del proceso de cambios que ha abarcado a América Latina, del mismo modo que, pongamos por ejemplo, el Islam llegó a ser la fuerza motriz de los acontecimientos iraníes. Las fuerzas revolucionarias seglares del Continente están mejor organizadas y gozan de más prestigio entre las masas que la jerarquía eclesiástica. Lo que decimos no empequeñece la importancia del clero y menos aún de los creyentes, que se pronuncian y actúan contra los regímenes dictatoriales y el imperialismo. Esto lo comprenden muy bien los comunistas, a quienes les es completamente extraño el cacareante anticlericalismo. Con relación a la Iglesia y los católicos siempre aplicaron una política de colaboración encaminada a alcanzar los objetivos comunes».

Es decir, que a los cristianos liberacionistas no les deja la estrategia soviética otro papel que el de comparsas en la lucha revolucionaria, que debe ser dirigida y aprovechada por los partidos comunistas oficiales.

Afirma el historiador soviético que la consigna del Papa en sus viajes por América es «abandonad las barricadas y volved a las sacristías» (página 457).

El capítulo XII es importante. Su título, «El imperialismo, ¿enemigo principal?», anuncia el despliegue teórico de la estrategia soviética en Iberoamérica. «El comunismo —tesis— constituye la única alternativa real al régimen injusto y anticristiano que impera hoy en la mayoría de estos países» (p. 477). Nuevo elogio a los jesuitas chilenos por su revista *Mensaje*, que reconoce la inspiración marxista de las masas como «única ideología asequible» (p. 477). Trata de demostrar el historiador soviético que la actitud de los comunistas en Iberoamérica deriva directa y coherentemente de la doctrina marxista-leninista sobre las relaciones entre la revolución y la religión.

No cita el ejemplo de la guerra civil española, donde los comunistas intentaron el exterminio físico de la religión y sus hombres y estructuras. Omite toda referencia a la doctrina de Marx sobre la religión —que ya hemos resumido—, para fijarse en textos aislados irrelevantes. Reafirma la doctrina leninista en el mismo sentido que lo hemos hecho nosotros, es decir, con la idea de que la religión ha de dividirse e incorporar a algunos eclesiásticos a la lucha de clases; en este sentido cita interesantísimos textos y contextos de Lenin en los Congresos de su partido socialdemócrata de 1903 y de 1905; en el artículo de 1913 en *Pravda*, «La organización de las masas por los católicos alemanes»; en el III Pleno ampliado del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista (junio de 1923). Interpreta como derivación de la pura ortodoxia leninista la incorporación de los cristianos

a la táctica de Frentes Populares diseñada en el VII Congreso de la Internacional Comunista en 1935 y alaba la actuación de los comunistas franceses en este sentido, con su política de mano tendida, y subraya el documento fundamental de la Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros (Moscú, 1959), en el que se recomienda «la colaboración y las acciones conjuntas entre los comunistas y amplias masas democráticas católicas y de otras creencias». En este mismo sentido dictaminó la Declaración de Berlín en 1976, en la Conferencia de los Partidos Comunistas y Obreros de Europa, que exaltó la cooperación de «fuerzas cada vez más amplias del mundo católico».

Surge en la página 485 otra tesis fundamental: «Los partidos comunistas de los países de América Latina han seguido siempre en esta cuestión la misma táctica marxista-leninista sobre la religión y la Iglesia católica que aplica el movimiento comunista internacional». Y cita varios casos concretos de sumo interés: Argentina, Costa Rica, Brasil, Chile, México, El Salvador, Venezuela, Cuba y Nicaragua. Del conjunto de este libro aparece con claridad que se trata de un gran esfuerzo soviético para recuperar la plenitud del protagonismo revolucionario para los partidos comunistas de América, algo oscurecidos por la espectacularidad y la fanfarria liberacionista.

En la revista soviética *Voprosy Filosofi*, recientemente, el investigador Vasilij Pasika, del Instituto de Ciencias Sociales del Comité Central del PCUS, ha dedicado un largo artículo a la TL en que se sostiene que este movimiento «favorece la difusión del marxismo entre los más amplios estratos de la población, comenzando por los universitarios y bachilleres y acabando por las masas» *(ABC*, 4-1-1986, p. 34).

BASES PARA UNA CRÍTICA DEL LIBERACIONISMO

Este libro se dedica a la exposición del nacimiento y la trayectoria de los movimientos liberacionistas, y no a su refutación o critica, que corresponde a otras instancias, pero en este momento de la exposición conviene apuntar algunas notas criticas, que sin duda el lector habrá anticipado ya por su cuenta.

No vamos a referirnos a Cristianos por el Socialismo ni a comunidades de base/Iglesia Popular. El primero de esos movimientos es simplemente el ala cristiana del marxismo-leninismo, como sus dirigentes y promotores no se molestan en disimular, quedan por tanto englobados, con los mismos matices, en la critica general que cada persona o cada grupo haga del marxismo. La Iglesia Popular producida por las comunidades de base revolucionarias tiene ya una expresión concretísima en Nicaragua, y sobre el régimen cristiano-marxista de Nicaragua la mejor crítica que puede hacerse es exponer objetivamente su génesis y su desarrollo, como hemos intentado hacer en este libro.

Nos queda pues un comentario crítico a la teología de la liberación. Algunos autores lo han intentado desde el punto de vista rigurosamente teológico, no seguiremos ese interesante camino, que por lo demás tiene expresión más que suficiente en los varios documentos de Roma y del Episcopado iberoamericano, de Medellín a la «Declaración de los Andes», para que desde aquí pretendamos ahondar más. Aduciremos luego la excelente critica teológica —tras la que formuló el P. Bandera en la BAC— de J. L. Idígoras en Perú. El padre Martín Descalzo, encubridor del liberacionismo, nos reprochaba durante la agria polémica que levantaron nuestros artículos del desenmascaramiento en *ABC* de Madrid, en abril de 1985, que no hacíamos crítica teológica a la TL ¿Para qué? La TL desborda conscientemente el plano teológico para situarse en la praxis política y social, por eso, durante todo este libro la hemos expuesto a la luz de la crítica política, social y cultural. Parece como si los teólogos de la liberación, al situarse consciente y expresamente en el plano político, se que-

jasen luego de que se les critique desde ese plano político y reclamen argumentos teológicos después de haber abandonado ellos el ámbito de la teología. Ésta es una de las inconsecuencias en que incurren ellos y sus encubridores como Martín Descalzo, que merecen la ingeniosa critica del doctor Polamo Lorente en *Faro de Vigo*, 23 de febrero de 1985: «La teología de la liberación se puede estudiar desde la psicopatología»´. Porque, «si la llamada teología de la liberación fuese de verdad teología antes que liberación, quizá chocaría más que un doctor hablase de estos temas. Justamente porque la teología de la liberación se ha salido de lo teológico y ha invadido campos que no son suyos, con lo que yo creo que se ha perdido como teología, está incidiendo en contenidos profesionales que afectan al área de mis conocimientos». Recordemos que el periodista chileno Fernándo Moreno, uno de los grandes expertos en teología de la liberación, sospechaba que el principal portavoz del movimiento estaba en situación esquizofrénica y curiosamente el propio portavoz utilizaba esa palabra para describir las tensiones entre su corazón indio americano y su cabeza europea.

Pero no sigamos por tan prometedor camino. Desde un punto de vista político-social, cultural e histórico, se pueden hacer a la teología de la liberación, genéricamente entendida, las críticas siguientes.

—Su perspectiva histórica es muy insuficiente. Los TL juzgan con parcialidad y desconocimiento sobre la historia de España y Portugal en América, sobre la sociedad virreinal, los motivos y desarrollo de la emancipación, el periodo decimonónico de sustitución imperialista y la época de los populismos, que es el antecedente inmediato del liberacionismo. Carecen en general de formación histórica y sustituyen la historia por una serie de lugares comunes nacidos de la propaganda histórica en diversas líneas, casi siempre radicales. No superarían un serio examen de historia moderna y contemporánea de América.

—La perspectiva estratégica del liberacionismo es absolutamente parcial. No consideran más que a los oprimidos del mundo capitalista, ni recuerdan a los millones de oprimidos en el mundo socialista. Hablan tanto de Guatemala, que se les olvida la palabra Hungría, la palabra Vietnam, la palabra Afganistán. Ni por un momento proponen la liberación de las masas soviéticas, o chinas, o europeo orientales, o angolanas, o nicaragüenses. Los hombres que viven en regímenes marxistas ya están, por lo visto, liberados.

—El marxismo de los liberacionistas es, como demostramos, elemental y arbitrario. Y falto de toda crítica. El padre Ellacuría y algún otro liberacionista mejor preparado relativamente insinúan algunas críticas al marxismo, que parecen perfunctorias y superficiales. Ningún liberacionista ha acometido una exposición del marxismo, como por ejemplo la que han emprendido teólogos normales, como monseñor López Trujillo o el profesor Ibáñez Langlois. Creen en el marxismo, según dijimos, acríticamente, como si se tratase de una fe. Acusan a sus críticos de no distinguir entre diversos marxismos, pero ellos distinguen todavía menos. Son, generalmente, marxistas de manual y de tópico. De Mariategui a Gunder Frank, el marxismo americano parece insuficiente y triste. La TL no mejora el panorama.

—La teoría de la dependencia, que como vimos tiene acreditadas raíces en los escritos de Lenin, llega a la TL a través de los escritores neomarxistas como Gunder Frank, esta filtración se ve muy clara en los escritos de Gustavo Gutiérrez y de Gonzalo Arroyo. Pero es que la dependencia, más que una teoría, es un hecho que se explica de manera muy insuficiente por los teólogos de la liberación. El doctor Novak les acusa, con razón, de fallar casi del todo en economía política. Y es que los Estados Unidos, por ejemplo, se han convertido, como Canadá, en uno de los grandes exportadores de materias primas para todo el mundo, no solo de productos manufacturados. Una de las claves del

subdesarrollo en Iberoamérica, digámoslo claro, es la vagancia generalizada en muchos países del hemisferio, y la incompetencia, corrupción y dejadez de sus clases dirigentes políticas y económicas. La teoría liberacionista de la dependencia falla por completo ante el ejemplo de países antes subdesarrollados —Corea del Sur, Taiwan, Singapur—, que gracias al trabajo y la dedicación, y a la ayuda de Occidente, han salido brillantemente del Tercer Mundo. ¿Hay algún país con menos recursos naturales que Japón, la tercera potencia industrial del mundo y en algunos aspectos la primera? La teoría de la dependencia es una cantinela, no un serio análisis de la realidad mundial. Cuando uno de los promotores del liberacionismo en España, el ex provincial de los jesuitas, padre Juan Martín de Nicolás, disertaba en *Ya* (21-I-1985) sobre *La teología de la liberación y de la ciencia económica*, ponía de manifiesto las carencias económicas del liberacionismo, además de las suyas propias Toda su crítica al formidable desarrollo económico del liberacionismo capitalista europeo es esta, que recuerda ingenuamente el ambiente de Marx: «El liberalismo económico desarrolló industrialmente a Europa, pero proletarizó sus ciudades». No cae el autor de esta observación en el ridículo que supone escribir esto en la Europa de 1985, y no continuamos la exégesis de su artículo por pudor. La TL destruye, no propone alternativas económicas y sociales serias, ajenas al totalitarismo.

—Los liberacionistas parecen estar convencidos de que existe hoy una alternativa real e intermedia entre capitalismo y marxismo. Los casos del Chile de Allende y de la Checoslovaquia de Dubcek no les dicen nada. Y afectan no darse cuenta de que si se expulsa al capitalismo de un país, sobreviene *ípso facto* el socialismo marxista, sin terceras vías, caso de Cuba y de Nicaragua. Ellacuría trataba de responder balbucientemente a esta objeción, con su peregrina tesis de que si el régimen marxista triunfante conculcase los derechos humanos, los cristianos se alzarían para

impedirlo. Ya se ve como lo han hecho en Cuba y como lo hacen en Nicaragua los cristianos marxistas.

—Los liberacionistas juegan sucio. Enmascaran sus posiciones en cortinas de humo. No tienen reparo en contradecirse, como han hecho Gutiérrez y Leonardo Boff. Claman que las condenas de Roma no les afectan, no se refieren a ellos. Han aprendido del marxismo la dificultad del dialogo, exigen que el dialogo se realice en su propio terreno, con su propia terminología, lo que sería, por parte del interlocutor, aceptar una trampa de entrada. Suprimen capítulos enteros de sus libros para aparentar moderación, como hizo la Editorial de los jesuitas «Sal Terrae» con el capítulo VIII del principal libro de Boff. Niegan a sus oponentes el derecho de réplica en su red editorial de apoyo, como en la polémica Ureña/Faus que presentaremos con detalle en la siguiente parte de este libro. Utilizan dos balanzas para juzgar el bien y el mal del mundo socialista (del que apenas hablan) y del mundo capitalista, donde ven el compendio de todos los males. En la polémica, como experimentó el autor con los jesuitas liberacionistas españoles en la Pascua de 1985, son intemperantes, groseros, y apelan a todas las artes contra la libertad de expresión del contrario. No soportan la luz, prefieren encerrarse en sus propios ambientes, jalearse con sus propios sofismas y con su propio público. Que esto lo hagan con personas preparadas, no es tan grave, pero que se aprovechen de su preeminencia social como miembros destacados de la Iglesia institucional —clero, Órdenes y congregaciones religiosas— para embaucar al pueblo al que dicen liberar, es intolerable.

—El liberacionismo es un neoclericalismo de izquierdas. Nace psicológicamente del terror de algunos clérigos a un futuro milenio comunista, al que quieren apuntarse para que no les elimine. No son raros los casos de liberacionistas que antes fueron fascistas: el padre Llanos en España, el padre Ernesto Cardenal o el mismo obispo Hélder Câmara en América, y los casos son le-

gión. Puede que algunos de estos personajes, al ver que se les secaba la fuente de poder en la derecha, hayan peregrinado para reencontrarla en la izquierda.

—La historia demuestra que los regímenes marxistas, después de hacer la revolución en nombre del pueblo, establecen la dictadura sobre el pueblo y crean (Milovan Djilas *dixit*) una nueva clase y una *nomenklatura* más rígida que las clases dirigentes occidentales, mucho más abiertas a la movilidad social. Los liberacionistas dicen luchar por devolver al pueblo su poder. Cuando lo consiguen (Cuba, Nicaragua) se quedan ellos con el poder, se convierten en los nuevos ricos, los dirigentes soviéticos no viven en apartamentos hacinados, sino en lujosas casas de suburbio elegante, los líderes de la revolución nicaragüense viven en Las Colmas, no en los barrios populares de Managua. Pues bien, la dialéctica liberacionista se volvería entonces sobre ellos, que son ahora el poder y la riqueza. Aunque tengan que inventarse pretextos, como el pretexto leninista de la vanguardia del proletariado para justificar la dictadura sobre el proletariado.

—En definitiva, la crítica liberacionista al capitalismo (y en esto han inficionado a la propia Iglesia institucional) y a la sociedad de consumo, que es un fruto envidiable del progreso, resulta anacrónica, como si estuviéramos en los tiempos de Marx. Sólo en los regímenes donde reina la economía de mercado se encuentra la libertad y se respetan los derechos humanos. En los regímenes socialista-marxistas no hay libertad, no hay derechos humanos. Y no existen casos intermedios, aunque la utopía liberacionista sueñe con ellos.

FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR Y LOS PELIGROS DE UNA CRITICA VACILANTE

Hemos hablado ya en este libro, y más de una vez, del profesor Fernando Sebastián Aguilar, que fue rector de la Universidad

Pontificia de Salamanca, luego formó parte del equipo de teólogos taranconianos, conocidos amistosamente en la escena política española como «los teólogos de la UCD», y que durante la etapa Suárez estaba preconizado, como le consta directamente al autor de este libro, para arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal española («¿Cómo lo sabes?», replicó intrigadísimo el señor Suárez cuando el autor de este libro se lo dijo). En efecto, monseñor Sebastián Aguilar fue después nombrado obispo de León y ejerció luego de forma simultánea el cargo de secretario de la Conferencia Episcopal española, de la que, cuando se escriben estas líneas, es arbitro virtual, por su eficaz y discreto manejo del buen Presidente de la misma, el arzobispo de Oviedo, monseñor Gabino Díaz Merchán. Monseñor Sebastián es amigo intimo del obispo liberacionista y exhibicionista Pedro Casaldaliga, a quien ha visitado en Brasil y cuyas aberraciones conoce directamente. En la actualidad, cuando se han impuesto claramente en la Iglesia las directrices del Papa Juan Pablo II interpretadas por el cardenal Ratzinger, la posición de monseñor Sebastián es relativamente comprometida. En Roma —nuevamente apela el autor a testimonios solventes— se le considera como político más que como pastor al haber optado por la secretaria de la Conferencia episcopal y no por la diócesis de León cuando se le obligó a dejar una u otra. Tampoco gusta en Roma su oposición frontal al Opus Dei, fundada en experiencias biográficas profundas, ni la inclinación del obispo secretario a la tibieza para la militancia eclesial de los fieles, y su evidente contemporización con políticos socialistas, hasta el extremo de que llega a tutear —signo de amistad— a un personaje tan escasamente clerical como es don Alfonso Guerra.

Como virtual delegado de la propiedad (que pertenece a la Conferencia Episcopal) en la «Editorial Católica», monseñor Sebastián ha favorecido personalmente al partido seudoconfesional y democristiano PDP (quizá por el alegado sentido social de

este partido, que no existe, ya que se trata de un modo subrepticio de capitalismo cristiano en política) y ha permitido, durante el año 1985, en el diario *Ya* un proceso de secularización que ha impuesto cada vez más, contra la ejecutoria del medio, la neutralidad pro izquierdista en el campo político y el entreguismo más inconcebible en el campo cultural, con elogios indiscriminados a autores de izquierda, incluso blasfemos, y un apoyo antinatural a películas igualmente blasfemas, como el anuncio de *Extramuros*, donde se narra la historia edificante de dos monjas lesbianas, y *Je vous salue Marie*, elogiada en las páginas de *Ya* por el jesuita liberacionista Manuel Alcalá, además de permitir anuncios claramente pornográficos, como la película *Las delicias anales del amanecer* y la poco creíble serie de anuncios publicados el 26 de diciembre de 1985 en la página 53 de *Ya*: *Ansias de placer, Mujer de noche, Taxi al W. C., Tardes pornográficas de una burguesa caliente, Cuerpo a cuerpo pornográfico, Agencia pornoinvestigadora* y *Mi sexo es pornografía pura*. Gracias a la colaboración de monseñor Sebastián con el gerente de la Conferencia Episcopal, don Bernardo Herráez, los obispos de España poseen un imperio informativo comercial («Editorial Católica» y la red de emisoras «COPE») que se guía por motivos mercantiles, no apostólicos, y provoca el escándalo de los católicos. Porque desde la «COPE», donde junto a grandes profesionales oficia algún miembro del comité central del PCE, se transmite a veces todo menos el mensaje cristiano, con lo que se priva a los obispos de autoridad moral para escandalizarse de «RTVE».

Monseñor Sebastián Aguilar suele mostrarse firme y fundado en sus posiciones teológicas ortodoxas, pero cuando desciende a la práctica su neutralidad llega a extremos dignos de condena apocalíptica por frigidez. Hemos visto, por ejemplo, cómo diserta tan acertadamente en *Ecclesia* sobre el documento Ratzinger, pero el 22 de diciembre de 1985 comenta con tibieza en *Ya* una aparición del jesuita liberacionista Ignacio Ellacuría en TVE,

donde reconoce «tu apasionada defensa de la Iglesia y el pueblo en Hispanoamérica», y afirma: «Quiero comprender vuestro dolor, vuestra pasión, incluso vuestra rebeldía». Llega al extremo de querer desear «vivir por dentro vuestra misma experiencia, cuya dureza y generosidad reconozco desde ahora» (p. 8 del citado número de *Ya*). Dice que la teoría teológica del liberacionista es equivocada y peligrosa, pero reconoce que «estáis intentando una obra colosal: dinamizar la fe del pueblo americano en favor de su liberación social y política», lo cual es también una interpretación deficiente, equivocada y peligrosa, si este libro demuestra algo. Reconoce luego el obispo a los liberacionistas «la bondad de las intenciones y la grandeza de la empresa».

Esta actitud de monseñor Sebastián se corresponde exactamente con su línea política en España: un repudio total de las actitudes de la derecha y aun del centro-derecha español, donde radican las bases principales de la Iglesia, para conseguir un acercamiento a la izquierda, que jamás logrará desde posiciones tan débiles y tan inseguras. Los católicos españoles se han visto desasistidos de la Iglesia y sus medios en combates políticos tan importantes como el divorcio, el aborto y las leyes de educación, con el pretexto sebastianista de que la Iglesia no se quiere dejar instrumentar por la derecha, pero consiente en hacerlo, negativamente, por la izquierda. La derecha no pretende instrumentar a la Iglesia, pero se opone a la exclusión que el *sebastianismo* hace de ella, y rechaza la instrumentación —evidente en un año electoral, 1986— de la Iglesia por la izquierda.

Con ello se está produciendo en España un gravísimo rechazo de este ambiguo centrismo episcopal, tan desacorde con las posiciones del Papa Juan Pablo II y tan favorable al socialismo español, en favor del cual han votado en 1982, según estimaciones fidedignas, unos quince obispos españoles y al menos la mitad del clero secular y regular.

El comportamiento citado del obispo Sebastián Aguilar, cuya escuela política se conoce ya en España como *sebastianismo*, tiene raíces anteriores documentadas. Su enfrentamiento con el Opus Dei es conocidísimo, al achacar al Opus Dei el uso de métodos políticos que él emplea profusamente, como en la exclusión frontal de las capas católicas de la derecha en los medios de comunicación de la Iglesia, desde los que se hostiga al profesor Fraga Iribarne, por ejemplo, de forma sistemática. En setiembre-octubre de 1977 estalló en la Universidad Pontificia de Salamanca, siendo rector monseñor Sebastián Aguilar, el «asunto Pikaza», sobre el cual el autor de este libro, por su profesión informativa, ha conseguido una documentación reveladora. Xabier Pikaza es un teólogo mercedario de extremismo progresista que publicó, por una parte, un libro liberacionista titulado *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, y sobre todo otro libro, *Orígenes de Jesús*, en que según reconoce el propio rector Sebastián en carta de 5 de octubre de 1978, «ha cometido dos errores de importancia, que están en el origen de las deficiencias señaladas por la crítica en lo que se refiere a la divinidad de Jesús y virginidad de María», pese a lo cual monseñor Sebastián cree que «este intento (es) perfectamente legítimo y teológicamente provechoso», por lo que «sería un error y una falta de justicia apartarle ahora de la enseñanza». Y en carta de 4 de octubre del año anterior, monseñor Sebastián afirma que «el libro es enteramente ortodoxo». (Cartas en nuestro archivo).

En carta del 2 de noviembre de 1977 un denunciante, que es una alta personalidad civil, expresa su asombro ante la «denuncia y reprobación por la Sagrada Congregación para los Sacramentos de tres libros litúrgicos, cuyos autores son sacerdotes españoles y profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca», en la cual ve también incluidos a profesores «abiertamente inclinados hacia el socialismo».

Esta peligrosa fase de su *curriculum* ilumina perfectamente la actitud ambigua del profesor Sebastián Aguilar, y puede representarle hoy algunas dificultades para su carrera política en el seno de la Iglesia, al haber cambiado claramente la orientación de Roma. Queda claro que si él rechaza arbitrariamente a la derecha católica, la derecha católica le rechaza fundadamente a él. La respuesta implacable de Ellacuría, firme en una actitud que ya sólo puede calificarse como herética, y publicada en *Ya* el 29-XII-1985, debería mostrar a monseñor Sebastián la inutilidad de sus vacilaciones y sus eufemismos.

Undécima parte

LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN Y LA CRISIS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

UNA APARICIÓN CONSTANTE

Durante el desarrollo de las diez anteriores partes de este libro, la Compañía de Jesús, es decir, el sector *progresista y avanzado* de los jesuitas, ha aparecido constantemente en los momentos más importantes del relato y del análisis. Obra principal de los jesuitas y su círculo teológico progresista, en Alemania y en España, ha sido, como demostramos, el trasplante a Iberoamérica de la teología progresista y política europea, que ha sido uno de los factores desencadenantes y justificadores de la TL. La integración del marxismo en la teología, señaladamente a través de Ernst Bloch, y su recepción en Iberoamérica a través de España, ha sido también tarea de los jesuitas alemanes y españoles. En ambientes y bajo promoción jesuítica se produjo la siembra de la teología de la liberación en España, y su resiembra en Iberoamérica, mediante los decisivos Encuentros de Deusto, la Universidad de los jesuitas en Bilbao, 1969, y de El Escorial, organizado, como el anterior, por el Instituto de los jesuitas en Madrid, Fe y Secularidad, fundado en 1967 y gran promotor del liberacionismo en España y en América. Tanto en la creación de Cristianos por el Socialismo, ese movimiento cristiano-marxista-leninista, en Chile durante el bienio 1971-1972, como en su trasplante para España en 1973 y en su intento de revitalización mundial en 1984 figuraban, en puestos decisivos, varios miembros de la Compañía de Jesús, cuyos nombres y contribuciones hemos citado de manera expresa. Nos hemos referido a la intervención de algunos jesuitas para las conexiones del movimiento estratégico PAX, aunque de momento, en previsión de ciertas polémicas desagradables, nos hemos reservado los nombres. En prácticamente todos los congresos y encuentros de los movimientos liberacionistas en España y en otras naciones hemos señalado la colabora-

ción, la presencia y la intervención importante de miembros de la Compañía de Jesús. Hay jesuitas en los puntos neurálgicos de la red de centros logísticos de apoyo al liberacionismo en todo el mundo, y son de impulso jesuítico principal centros de apoyo tan importantes como el de España —esa red de Institutos y editoriales consagrados a la propagación del liberacionismo— y el de El Salvador, la Universidad Centroamericana, que es un cuartel general de primera línea, con notable influencia en toda Centroamérica. Un jesuita forma parte del Gobierno marxista-sandinista de Nicaragua, y aun cuando ha debido dejar la Compañía por imposición del Vaticano (no de la Compañía), sigue viviendo en calidad de *donado* en una residencia de jesuitas liberacionistas en Managua; hablamos del padre Fernando Cardenal, ministro de Educación, es decir, de inoculación cristiano-marxista. En la creación y dirección de las comunidades de base revolucionarias, en América y en España, y en su dirección político-religiosa, hemos detectado y denunciado nombres de jesuitas notorios, que han sido además revelados en un programa muy ilustrativo de Televisión Socialista Española. Aunque hubiéramos querido, no hubiésemos sido capaces de trazar la historia de los movimientos liberacionistas sin anotar la decisiva participación del sector progresista de la Compañía de Jesús. Cuando denunciábamos este hecho clarísimo y probado, ese encubridor del liberacionismo que es en España el padre José Luis Martín Descalzo, bien aleccionado por sus amigos los jesuitas progresistas, se atrevió a escribir sobre «la extraña tesis en la que se baraja la crisis de los jesuitas en el origen de dicha teología, tesis ésta que ninguna persona seria e informada en el mundo es capar de tragar» *(ABC*, 9-IV-1985, página 45). Pues bien, si el padre Martín Descalzo ha tenido la amabilidad de «tragarse» las diez partes anteriores de este libro, y decide recorrer, aunque sea sumariamente, esta parte final, tendrá que modificar su estrecho concepto sobre las tragaderas intelectuales ante el liberacionismo y los jesuitas. En rigor, la participación de los jesuitas en los movimientos liberacionistas queda ya archiprobada en las partes anteriores de este libro; ahora vamos a sistematizar, con datos que por primera vez llegan al público español, y con documentos reservados de primera magnitud, la crisis de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1986, que es uno de los fenómenos más

interesantes y menos conocidos de nuestro tiempo. Un alto superior de los jesuitas españoles, cuando se publicaron los artículos del desenmascaramiento que preceden a este libro, trató de convencer indirectamente al autor para que no publicase ni este libro ni, sobre todo, esta parte. El autor ofreció al Superior la posibilidad de estudiar el original del libro, sin comprometerse previamente a aceptar ninguna corrección, ¡faltaría más!, pero con el compromiso de estudiar a fondo cualquier observación que se le ofreciese. No hubo respuesta positiva, y por tanto este libro aparece sin revisión alguna.

Naturalmente que al hablar de este libro, y especialmente en esta parte del libro, sobre la Compañía de Jesús o sobre los jesuitas, nos referimos, si no se indica otra cosa, a los llamados jesuitas progresistas o liberacionistas, que dominaron la Compañía durante el generalato del padre Arrupe y aún hoy mantienen ese dominio en muchas Provincias y obras. No se trata de hacer una crítica al conjunto de la Compañía de Jesús, en la que viven todavía muchos hombres consagrados a su vocación dentro del más genuino espíritu ignaciano. No se trata siquiera de criticar u hostigar a los demás, sino de reproducir las críticas que el Vaticano, y los Papas, les han dedicado en momentos solemnes y delicados. No se trata de agredir ni de desprestigiar a nadie, sino de investigar y exponer, sin falsas inhibiciones, la verdad histórica sobre una crisis histórica, de gran importancia en la vida contemporánea de la Iglesia católica, y con repercusiones estratégicas muy graves. No es ninguna manía: simplemente un deber, que se emprende con todo respeto y comprensión, pero sin ninguna inhibición.

Entre las fuentes para esta parte del libro hay algunas que están publicadas, otras que tienen carácter reservado, y otras, en fin, que son estrictamente confidenciales en cuanto testimonios directos. El autor ha actuado para esta parte del libro según su doble condición de historiador y periodista, y en algunos casos se ha comprometido a no revelar la procedencia de sus fuentes, que provienen, en tales casos, de miembros relevantes de la propia Compañía de Jesús, ansiosos de comunicar una verdad que, por presiones del *aparato*, yace oculta durante muchos años. Antes de abordar el problema histórico, el autor desea hacer expresa mención del aprecio y el respeto que le merece la

Compañía de Jesús, con la que ha convivido desde los tiempos del colegio durante años. No hay en este libro la menor intención de descrédito, ni menos de difamación, pero el autor cree que decir la verdad en tan grave problema es un servicio a la Iglesia católica y a la propia Compañía de Jesús, según el espíritu de su fundador. Si alguien opina otra cosa, el autor respeta tal opinión, pero sigue la suya bajo su propia responsabilidad.

CUATRO SIGLOS DE MILICIA PAPAL: VANGUARDIA, BASTIÓN Y CABALLERÍA LIGERA DE LA IGLESIA

Una Orden Militar del siglo XVI

El 27 de setiembre de 1540, el Papa Paulo III, en su Bula *Regimini Militantis Ecclesicæ*, instituía en la Iglesia católica como Orden religiosa a la Compañía de Jesús. Durante más de cuatro siglos —hasta mediado el nuestro, el siglo XX— la historia de la Compañía de Jesús en el seno de la Iglesia, y a las órdenes directísimas del Papa, responde a la descripción que dio de ella el profesor de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge, dom David Knowles: «Sentimos la impresión de que aquella potente fuerza que se extendió por Europa desde Manresa, es quizás el mayor impulso religioso, considerado singularmente, desde la predicación de los apóstoles». La historia de la Compañía de Jesús, trasunto de aquel bando de Cristo en la maravillosa meditación ignaciana de *Las Dos Banderas*, en los *Ejercicios Espirituales*, se ha traducido muchas veces, dado el carácter militar de su fundador, soldado y capitán de Carlos V, y al carácter militante de su orden, en términos de alegoría militar, se ha descrito a la Compañía de Jesús como una *vanguardia* frente a la herejía y el paganismo, en Europa y en los confines del mundo, se la ha considerado como un *bastión* de la Iglesia romana contra los embates del espíritu del mundo, en todas las acepciones de este, y los comentaristas de dentro y de fuera se han recreado sobre todo en la metáfora de la *caballería ligera del Papa*, aplicada a los jesuitas, aunque casi nadie explica el profundo significado del término. Cuando, gracias, sobre todo, a la revolución táctica impuesta en el arte militar por Gonzalo de Córdoba a princi-

pios del siglo XVI, fue retrocediendo la caballería pesada, resurgió otra gran tradición española desde los tiempos ibéricos, la caballería ligera, a la que se encomendaban misiones de descubierta sobre campo enemigo y de flanqueo del campo propio para provocar la maniobra de envolvimiento que desconcertase y dejase fuera de juego al contrario. Esta innovación, que salvó por siglos el futuro de la Caballería del predominio absoluto de la nueva Infantería nacional puesta en servicio por las armas de España, estaba vivísima en la memoria del capitán Íñigo de Loyola cuando quiso adaptarla a la creación de un nuevo cuerpo distinguido al servicio de la Iglesia en momentos de crisis. Sería por nuestra parte vano intento resumir la inmensa historia de la Compañía de Jesús en unas páginas. La dificultad era tan grande en nuestro siglo, que nadie se ha atrevido a intentar esa síntesis de altos vuelos hasta un eminente historiador norteamericano, Wilham V. Bangert, en su magna y atractiva *Historia de la Compañía de Jesús*, editada en español por «Sal Terrae», en Santander, en 1981. ¡Cómo se alegra la pluma cuando se editan libros así en editoriales jesuitas, manchadas tantas veces en estas páginas por la publicación de libros de entraña marxista y rebeldes a Roma! En esta evocación, que no quiere ni puede hoy ser otra cosa, nos inspiramos fundamentalmente en el libro del padre Bangert para exponer a nuestros lectores un fresco histórico sobre los primeros cuatro siglos largos en la vida ejemplar heroica y muchas veces increíble de la Compañía de Jesús. Hacia 1960 se puso en ella de manifiesto una hondísima crisis, incubada desde mediados de la década anterior, en que todos esos siglos de historia amenazan con anegarse en una convulsión, que en vez de marxista preferiríamos describir como seudofranciscana por una parte y cátara por otra, si no fuera en realidad una crisis marxista. Pero la evocación de los cuatro siglos, además de aguzarnos el asombro por lo que vemos ahora en un importante sector de la Compañía de Jesús, nos confirma en la esperanza de que esta crisis sea, como otras no menos graves que ha sufrido la Compañía en el seno de la Iglesia, tan pasajera como abrumadora. Porque la historia de la Compañía de Jesús no es solamente la historia de una milicia de Cristo, es una asombrosa historia de inteligencia —la trayectoria de una idea—, y sobre

todo de sacrificio y amor, es decir una gran historia espiritual. El espíritu de Cristo, interpretado maravillosamente por la Compañía de Jesús, ha brillado como columna de fuego durante muchas noches de la Iglesia, y ha guiado a la sociedad católica de forma continua y admirable, sin un tallo esencial, hasta la mitad de nuestro siglo XX. Una legión de Santos y Beatos jalonan oficialmente esa historia. Pero quienes, a lo largo de estos cuatro siglos, han conocido de cerca y por dentro a la Compañía de Jesús —hemos conocido— sabemos que esa galería de santidad no es la excepción, sino la selección entre miles de jesuitas que merecen, sin duda, el mismo honor, porque han sido partícipes de la misma idea, del mismo amor, del mismo sacrificio. Con la misma fuerza que en el siglo XIII, y con una espiritualidad más profunda, iba a nacer en el siglo XVI una nueva Orden militar de choque.

Todo empezó militarmente, el 20 de mayo de 1521, cuando Íñigo López de Loyola, capitán de los ejércitos del emperador Carlos V, defendía la ciudadela de Pamplona, capital del reino recién anexionado por España, contra los embates de Francisco I de Francia, cuyo Ejército disponía de la mejor artillería de Europa. El capitán, nacido hacia el año del descubrimiento de América, se había formado cerca de la corte y sólo vivía para su ideal militar, que por entonces deparaba a los jóvenes de la nobleza de España —entre ellos los de la nobleza vasca— oportunidades milagrosas en Europa y en las Indias. Sus padres le habían comunicado en Loyola una profunda religiosidad, adormecida entre las aventuras de una juventud militar y apasionada. Ignacio, ante la falta de capellán, se había confesado aquella madrugada con un soldado, según la costumbre de las tropas españolas, y se convirtió en el gran animador de la resistencia contra el asedio francés. Hasta que una bala de cañón le rozó la pierna derecha, destrozándosela; por lo que la guarnición de Pamplona se entregó, con honores, al enemigo.

Los franceses —muy pronto arrojados de Pamplona por las tropas imperiales de España— trataron a su prisionero con la caballerosidad de aquellas guerras-torneo, en las que aún imperaba el espíritu de la Caballería medieval; y facilitaron su traslado a Loyola donde el herido intentó, ante todo, corregir la cojera que le había quedado después de la somera operación de campaña. Los médicos alegaron que se iba a

producir una dolorosísima carnicería; pero Ignacio, con miras en su carrera de capitán y cortesano, insistió y la segunda operación, que aguantó impávidamente, corrigió casi del todo su nuevo defecto físico, pero le impuso una larga convalecencia en su casa solar de Loyola, un hermoso bastión vasco de piedra rematada por pisos de ladrillo después del desmoche ordenado entre los nobles levantiscos de toda España por los Reyes Católicos; Ignacio tenía en su familia y en su joven persona lecciones muy prácticas de guerra y de política. Ante la falta de libros de caballerías, su único alimento cultural hasta entonces, el convaleciente pidió cualquier otro libro; y de la breve biblioteca de Loyola le sirvieron dos perlas piadosas de la Baja Edad Media: la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, el cartujano; y una colección medieval también de vidas de santos debida al dominico Jacobo de Vorágine y conocida como *Leyenda Áurea*. Interpretó con sus criterios de nobleza y con su mentalidad militar aquellos nuevos ejemplos y determinó seguirlos. Cambió como sin sentirlo su ideal de heroísmo militar por su ideal de santidad espiritual; y una profunda percepción mística de la presencia de la Virgen María solucionó dulcemente, para toda su vida, sus antaño fortísimos problemas de castidad. No se habla cumplido aún el año desde su caída en Pamplona cuando con sus ropas de capitán emprendió la peregrinación de su vida. Subió a los riscos de la Virgen guipuzcoana de Aránzazu, donde veló sus nuevas armas toda la noche, y quince días después, en Montserrat, dejo su espada y su daga ante la Virgen, dio sus vestidos a un pobre y con habito de peregrino sirvió otra vela de armas ante la Moreneta. No se detuvo, como tampoco lo había hecho en Aránzazu, siguió, en la vela nocturna, los ritos de la caballería medieval. Bajó hasta las orillas del río Cardoner, junto a la ciudad de Manresa, y allí, con la ayuda de los dominicos y otras personas piadosas, emprendió una breve etapa de concentración y de oración, que se convirtió en el origen, ante todo para él, de esa transformación espiritual profunda llamada aun en nuestros días *Ejercicios espirituales*. Pasó una larga temporada de duda interior y de noche oscura, de la que salió con un ayuno total de una semana sin comer ni beber, ni pan ni agua. Conquistó en dura lucha interior la paz de su alma, tuvo varias experiencias místicas profundas y resume la más decisiva de todas ellas como una luz inmensa y

cegadora, que le penetro por completo a orillas del Cardoner Desde entonces era ya, según sus propias palabras, otro hombre, un hombre nuevo. Sus experiencias de Manresa, adaptadas al uso de cualquier cristiano que busque su conversión interior, se plasmaron en unas notas que se convirtieron después en uno de los libros que más han influido en la historia de la espiritualidad cristiana, los *Ejercicios Espirituales*, largo recorrido por el destino final del hombre ante Dios y por la vida e imitación de Cristo en todas las fases de la vida del Dios hombre.

A fines de febrero de 1523, Ignacio salió de Manresa hacia Jerusalén, vía Venecia. En ese mismo verano recorrió, con un grupo de peregrinos, los santos lugares próximos a Jerusalén, y después de casi tres semanas emprendió, desde Jaffa, viaje de regreso. El superior de los franciscanos le desaconsejo la ansiada permanencia en Tierra Santa. Durante tres años y medio siguió, desordenadamente, un plan de estudios en Barcelona, Alcalá y Salamanca. Los estudios para la carrera eclesiástica consistían entonces en humanidades —latín y griego—, filosofía cristiano-medieval y teología. Combinó los estudios con un principio de vida apostólica que le creó problemas con la Inquisición. Fracasado en los dos frentes se dirigió al primer centro cultural de la Europa de su tiempo, la Universidad de París. Llego el 2 de febrero de 1528.

A los treinta y siete años acometió de nuevo el estudio del latín, y aprendió por experiencia propia la necesidad de una seria y competente ordenación de los estudios. Dedicó siete años a su formación en París, y los aprovecho totalmente. Allí reunió además a un primer grupo de compañeros —otros intentos en España habían fracasado— entre los que destacaban el navarro Francisco de Javier y los castellanos Diego Laínez y Alonso Salmerón. Javier iba a ser, a la sombra de Ignacio, el primer misionero desde san Pablo y los grandes monjes medievales que hicieron Europa, Laínez y Salmerón se convertirían en los primeros teólogos de la Iglesia romana. El primer grupo de siete compañeros pronunció los votos durante una misa celebrada en Montmartre el día de la Asunción de 1534, luego se ordenaron sacerdotes en Italia, decidieron mantener su unidad como Compañía de Je-

sús —otro nombre militar de la época— y tras la aprobación de Paulo III en 1540 eligieron como su primer general al fundador, Ignacio de Loyola. La clave de la nueva Orden, según figura en sus documentos fundacionales, era un sentido mucho más moderno de la vida religiosa donde se prescindía del rezo de las horas canónicas en común, y se combinaba una intensa vida espiritual interior con la vida activa, y la disponibilidad, avalada por un cuarto voto especial además de los tres clásicos, de obediencia al Papa *circa missiones*, es decir para las misiones especiales que el Papa quisiera encomendarles en Europa o en ultramar, y, en sentido más amplio, para las grandes líneas estratégicas que Roma les quisiera marcar para su apostolado en el seno de la Iglesia y fuera de ella. Las *Constituciones* ignacianas son un monumento de sentido espiritual, de capacidad creativa y organizativa y de hondura psicológica y política. Son uno de los libros clave para la historia de la Humanidad.

Ignacio de Loyola se instaló en Roma y dirigió, con singular sentido de la estrategia, la creación de la Compañía de Jesús desde su primera célula universitaria y la actividad del millar de compañeros que llego a reclutar en vida, y en cuatro campos principales, que desde entonces quedaron como predilectos para la acción de la Compañía, durante cuatro siglos largos.

—La predicación popular para la reforma de la vida cristiana, ministerio que se prolongaba luego eficazmente en los Ejercicios,

—la enseñanza, en todos los niveles, que se convirtió en una característica esencial de la Compañía, maestra en esos niveles —universitario medio o humanístico, primario— y conectó para siempre a la Compañía con los problemas universales de la cultura y de la pedagogía,

—al trasladar estos dos ministerios, de la palabra y de la enseñanza, a las zonas de Europa convulsas por la discordia protestante —y en primer lugar a Alemania— los jesuitas se convirtieron en valladar contra la expansión de la Reforma, recuperaron a miles de protestantes para la Iglesia de Roma, y la red de sus colegios marcó en muchas partes la frontera entre la Iglesia católica y las tierras reformistas, como un autentico *limes*,

—al aplicar el precepto especial de obediencia *circa missiones* a las misiones exteriores, la Compañía, guiada por san Francisco Javier, llego a ser en los cuatro siglos y medio siguientes la Orden misionera más importante de la Iglesia.

La Iglesia católica se ha enfrentado, desde el siglo XVI hasta el siglo XX con varios retos desde la modernidad. Superó al primero —el reto del humanismo, el Renacimiento y la Reforma— gracias al nacimiento de la Compañía de Jesús, la gran Orden moderna de la Edad Moderna. Como veremos, al no haber sabido o podido la Compañía de Jesús asumir el reto de nuestra Modernidad —el reto de la cultura, la democracia y la reivindicación social— la Iglesia vacilante se ha sumido en una crisis histórica, que afecta a su propia identidad. Pero aun así los servicios de la Compañía en este desafío han sido relevantes, y han marcado caminos de asimilación y de síntesis para la Iglesia católica. Hasta la crisis de los jesuitas en la segunda mitad del siglo XX, cuando la Iglesia, según todos los indicios, se ha cuestionado ya si se decide a reemprender su camino eterno sin ellos.

Los primeros conflictos con Roma

Dos generales españoles, Diego Laínez y Francisco de Borja, y un belga, Everardo Mercuriano, gobernaron la Compañía de Jesús durante los veinticinco años siguientes a la muerte de Ignacio de Loyola, es decir hasta 1580. En este año el número de jesuitas se había quintuplicado —eran ya 5000— y dirigían ciento cuarenta y cuatro colegios, mientras la red de misiones extranjeras se extendía por todo el mundo, muy especialmente en los nuevos reinos españoles de América, donde la Compañía de Jesús contribuyó en primera línea a la estabilización y formación de dirigentes para la nueva sociedad virreinal. Durante el mandato del eximio Diego Laínez, lumbrera de Trento, el Papa Paulo IV planteó el primer conflicto importante entre la Santa Sede y la Compañía de Jesús; cuando quiso imponer la práctica monacal del coro y limitar a tres años el mandato del General. Los jesuitas obedecieron pese a que las dos decisiones papales iban directamente contra el espíritu y la letra de las Constituciones y suponían una regresión a la Edad Media, pero pronto la muerte del Pontífice les

liberó del falso camino. En 1565 fue elegido general Francisco de Borja, marqués de Lombay y duque de Gandía, consejero de Carlos V y que había asombrado al mundo con su renuncia y su ingreso en la Compañía de Jesús. Mientras los jesuitas incrementaban sus actividades en todo el ámbito y las fronteras de la Iglesia, surgió un nuevo conflicto con el Papado; el dominico Pío V volvió a imponer la recitación en coro del oficio divino y quiso suprimir la distinción de grados dentro de la Orden. Nuevo sometimiento de los jesuitas, con gran sacrificio; y nueva restitución plena de su modo de ser por el Papa siguiente, Gregorio XIII, cinco años más tarde. A la muerte de Francisco de Borja el Papa Gregorio XIII impuso a la Tercera Congregación General la elección de un General no español; para excluir, de acuerdo con la Corona de Portugal, al seguro candidato, el español Polanco, que había sido secretario de los tres primeros Generales. La Congregación General, después de rogar al Papa que retirase su mandato formal, obedeció y excluyó a Polanco en favor del padre Mercuriano, bajo cuyo Generalato se estudió a fondo la reglamentación de los Colegios, que se habían convertido en la principal actividad de la Compañía. De todos ellos sobresalió pronto el Colegio Romano, que evolucionaría hacia la condición de gran Universidad central de la Iglesia católica, la Universidad Gregoriana; en el que enseñó el gran controversista Roberto Bellarmino, cuya influencia se ha mantenido viva en toda la Iglesia hasta entrado el siglo XIX. El padre Juan Leunis fundó en 1563 la primera Congregación Mariana, otro modo de apostolado llamado a adquirir enorme amplitud y eficacia hasta que ha sido absurdamente descabezado en nuestros días; y después de Ignacio, Javier y Borja, la santidad siguió floreciendo ininterrumpidamente hasta hoy —siempre ha existido un futuro santo en las filas vivientes de la Compañía— gracias a jesuitas como el novicio polaco Estanislao de Kostka, muerto en 1568. No se había cumplido aún el primer centenario de la imprenta cuando los jesuitas incorporaron el invento genial de Gutenberg a su apostolado normal, que extendió su influjo en todas las ramas de la cultura y su difusión. Crearon los jesuitas un estilo dentro del posRenacimiento, cuyo monumento más característico es la iglesia del Gesù en Roma; y por la combinación de las diversas

artes plásticas en el interior y exterior de sus templos dieron la réplica al movimiento cultural que respaldaba a la Reforma. En las fronteras del protestantismo, los jesuitas de Francia fueron factor determinante para la permanencia de la nación cristianísima en el seno de la Iglesia romana; el catedrático español de Filosofía, Juan de Maldonado, fue la estrella del nuevo colegio de los jesuitas en Clermont, y pronto se convirtió desde allí en uno de los profesores con mayor audiencia e impacto en toda Europa. Desde los tiempos de san Ignacio la acción religioso-cultural de la Compañía en Alemania fue también decisiva; el padre Pedro Canisio fue calificado allí como un segundo Bonifacio y, como dice Bangert, «en el siglo XVII ninguna universidad católica dentro del Imperio, excepto Salzburgo que estaba en manos de los benedictinos, había sido fundada o mantenida sin la ayuda de los jesuitas. La Compañía había salvado la vida universitaria dentro de las regiones católicas del Imperio» *(op. cit.*, p. 96).

También en Polonia la Compañía de Jesús, alertada por Pedro Canisio, desempeñó un papel preponderante para el mantenimiento de la heroica y convulsa nación dentro de la fe católica romana, mediante el sistema de colegios situados en puntos neurálgicos del reino y sus feudatarios; el padre Mercuriano, con gran visión del problema, creó la Provincia de Polonia. Iguales esperanzas, aunque terminaron en resonantes fracasos, suscitaron los esfuerzos de la Compañía de Jesús en Escocia y en Suecia, perdidas al fin para la causa católica pero no sin que los jesuitas riñesen, en una y otra, batallas insólitas. El padre Alessandro Valignano fue, en las misiones de Oriente, el gran consolidador después de la fulgurante apertura de san Francisco Javier. Fracasaron, pese a su heroísmo y clarividencia, los principales intentos misioneros de la Compañía de Jesús en el Continente africano; pero cuajaron de lleno los proyectos de América, donde por ejemplo en Brasil los jesuitas Nóbrega y Anchieta siguen hoy considerados entre los padres de la patria brasileña, por su profundo apostolado religioso y cultural; y las Misiones de América española consolidaban, como hemos dicho, la acción civilizadora de la Corona. «Por los años de 1580 —dice Bangert— Europa, la católica y la protestante, no pudo sino darse cuenta de que una nueva fuerza espiritual se ha-

bía introducido en el mundo» *(op. cit.*, p. 125). Gracias a ella la Iglesia católica respondía con inmensa energía histórica al primer reto de la modernidad.

Expansión y consolidación: los jesuitas del barroco

El periodo del quinto General, el inteligentísimo Provincial de Roma Claudio Aquaviva, fue muy largo y fecundo, treinta y tres años hasta su muerte en 1615. El Papa Gregorio XIII se dirigió, en términos de gran estima a la Cuarta Congregación General. Luchó con éxito el nuevo General para preservar el espíritu ignaciano de la Orden, muy comprometido ante los ataques rigoristas y monacales de un importante sector de los jesuitas españoles, que lograron el apoyo del Papa Sixto V. Cuando este trató de suprimir el nombre de Jesús en la Compañía, la muerte le impidió promulgar su Breve, otro enfrentamiento entre el Pontificado y la orden ignaciana. El siguiente Papa, Clemente VIII, ordenó a Aquaviva la convocatoria de una Congregación General con el designio de que en ella se limitasen los poderes del General. Aquaviva sorteó los obstáculos, y logró mantener, en una siguiente crisis, el carácter vitalicio del Generalato. Pero no se agotó en estas luchas por el ser de la Compañía. Aquaviva fue el General de la renovación espiritual, y elevó el número de Colegios en todo el mundo a trescientos setenta y dos. Puso en práctica la normativa general sobre los estudios, la celebérrima *Ratio studiorum*, vigente durante casi cuatro siglos. Consolidó la gran iniciativa de las Congregaciones Marianas, incorporadas a la primaria que se estableció en el Colegio Romano, y que al término de la primera etapa histórica de la Compañía, en 1773, habían llegado a dos mil quinientas en todo el mundo. Los jesuitas trataron de amparar a Galileo en su lucha contra la cerrazón anticientífica, aunque al final también sucumbieron ellos al dogmatismo, por más que «Galileo al final de su vida conservaba como un tesoro un certificado firmado por Bellarmino en 26 de mayo de 1616 según el cual no se le había obligado a abjurar de ninguna de sus opiniones o doctrinas y no había recibido ninguna penitencia (Bangert, *op. cit.*, p. 142). La categoría intelectual de los jesuitas en el pensamiento católico del barroco se muestra solo con estos seis nombres que agrupa

Bangert en «la triada andaluza de Francisco Suárez, Tomas Sánchez y Francisco de Toledo, y la triada de Castilla formada por Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez y Luis de Molina» (*ibíd.*, p. 147). Francisco Suárez es uno de los grandes filósofos y teólogos de todos los tiempos, sus *Disputationes Metaphysicæ*, por ejemplo, han sido texto en las Universidades alemanas hasta el siglo XIX y han influido de forma directa en alguno de los grandes libros del profesor Xavier Zubiri en nuestro siglo. Luis de Molina, el tratadista de la libertad, se hizo tan célebre como el historiador Juan de Mariana, autor de la teoría del tiranicidio, es decir de la licitud de eliminar violentamente al tirano cuando su actuación resultase injusta e insufrible, que tan enorme repercusión tuvo en la Europa del absolutismo. Los jesuitas de Francia oscilaron entre su lealtad al Rey y su fidelidad a Roma, pero actuaron como moderadores de los excesos galicanistas de la Corona francesa y entre los alumnos de sus Colegios contaron con un Renato Descartes, mientras amparaban la creación de varias importantes Congregaciones femeninas, las Hermanas de la Visitación, la Compañía de María, las Ursulinas. El éxito de los colegios de la Compañía en Alemania fue tal que muchas familias protestantes les confiaban a sus hijos, y la cobertura cultural de los jesuitas se extendía brillantemente a la dramaturgia y a la música. Peter Pazmany, el gran jesuita húngaro, fue el Canisio de Hungría y salvó a su patria para la Iglesia de Roma. Gracias a los jesuitas la Iglesia rutena volvió a la comunión con Roma, y casi se llegó al retomo de Rusia a la fe católica, ilustrado por Iván *el Terrible*. Un grupo de historiadores eminentes de la Compañía de Jesús, conocido como *los Bolandistas* editó desde el principio del siglo XVII una historia crítica de los Santos, que se considera hoy, en su trabajo de siglos, como uno de los monumentos de la historiografía crítica universal. La Misión de los jesuitas en la Inglaterra protestante, iniciada por san Edmundo Campion, logró una gran floración de mártires y contribuyó sobremanera a la conservación y auge de la minoría católica perseguida por la Iglesia y el Estado en Inglaterra. Un misionero relevante, Roberto Nobih, instauró un nuevo sistema para la aproximación cultural al sistema social de la India y consiguió numerosas y duraderas conversiones. La nueva y prometedora cristian-

dad del Japón fue destruida por los turbiones de la política persecutoria, pero la sangre de sus mártires, entre ellos varios jesuitas, fue semilla de cristianos incluso después de dos siglos de eclipse. Y otra cumbre de las Misiones católicas, el padre Mateo Ricci, logró penetrar desde principios del siglo XVI en el corazón geográfico y cultural de China con uno de los esfuerzos más admirables para la historia de la cultura universal y de la comprensión entre religiones y ritos.

En los años centrales del siglo XVII, de 1615 a 1686, la Compañía fue regida por siete Generales, de breve mandato casi todos por su vejez. No así el primero, Mucio Vitelleschi, que desempeño acertadamente su cargo. Al morir, la Octava Congregación General se encontró con otro conflicto de relaciones con el Papa. Inocencio X propuso, antes de la elección de General, la consideración de una propuesta de 18 puntos redactada por él en la que modificaba seriamente algunos puntos básicos de las Constituciones, como la designación de los Provinciales por los representantes de cada provincia y no por el General. Poco a poco las aguas volvieron a su cauce. La Compañía, en este periodo, siguió creciendo, hasta casi 18 000 miembros, pero a un ritmo mucho más lento. La crisis de la Corona de España afectó vivamente al crecimiento de la Compañía, que en algunos años cerró la posibilidad de nuevas admisiones. La irrupción de las nuevas ideas en filosofía y en ciencia —que podemos resumir en los nombres señeros de Descartes y Newton— fue un segundo reto de modernidad para la Iglesia y los jesuitas que respondieron como de ellos se esperaba, cerraron filas en lo que las nuevas ideas tenían de ataques contra la Santa Sede pero se abrieron culturalmente a ellas hasta tal punto que varios eminentes científicos de la época eran miembros de la Compañía de Jesús. En esta época se incubó la honda enemistad contra la Compañía de Jesús que iba a estallar en el siglo siguiente, por dos motivos principales, la adaptación brillantísima de los jesuitas a la cultura china para la penetración apostólica en el Imperio del Cielo, y la presunta laxitud moral que era realmente fruto del acendrado respeto por la libertad humana en la escuela teológica de los jesuitas. Entonces sobrevino el choque tremendo con Pascal, portavoz de los jansenistas, que florecieron principalmente en el siglo XVII con su mez-

cla antipática de rigorismo y pesimismo, aunque nacieron en la Holanda antiespañola del siglo XVI y prolongaron su belicosa influencia hasta todo el siglo XVIII.

La Compañía del siglo XVII riñó un magnifico combate ante los nuevos retos de la ciencia y la filosofía. Hombres como Atanasio Kircher y Francesco María Grimaldi se ganaron el respeto de la nueva comunidad científica europea y dejaron en muy buen lugar a la Iglesia ante la eclosión de la nueva oleada cultural. Diego Ruiz de Montoya, el padre de la teología positiva, Juan Martínez de Ripalda y Juan de Lugo no desmerecían de los grandes teólogos de la fase anterior, aunque la teología sufrió simultáneamente en el siglo XVII los embates de la ciencia nueva y de la filosofía y perdió buena parte de su genio creador hasta quedar casi extinguida en el siglo XVIII. Baltasar Gracián y Eusebio Nierenberg son dos nombres que demuestran por sí mismos la categoría cultural de los jesuitas en el siglo XVII, como Antonio Vieira en Portugal, y el equipo cultural S.J. de las Misiones en China. Jesuitas como Pedro Claver llevaron al nivel de santidad heroica su apostolado con los pobres y los esclavos en América. Los jesuitas franceses evangelizaron hasta el martirio las llanuras del Canadá.

Los jesuitas y la Ilustración

Había, pues, respondido con gran altura y eficacia la Compañía de Jesús, como vanguardia y bastión de Roma, a los dos primeros retos de la modernidad: al del Renacimiento, con el humanismo cristiano, al del barroco, con su compleja forma de acción cultural que comprendía desde el nuevo estilo arquitectónico a la respuesta positiva al mundo de la nueva ciencia, La Ilustración, o la primera Ilustración, como gustan denominarla los jesuitas adictos a la teología progresista en la segunda mitad del siglo XX, sería entonces el tercer reto de la modernidad, y frente a ella escribieron los jesuitas, a precio de la propia vida de su Orden, uno de los capítulos más sobrecogedores de su historia. Durante este periodo, que coincide más o menos con el siglo XVIII —de 1680 a 1758— la Compañía de Jesús llegó, en lento crecimiento, a su cifra tope de la primera etapa histórica, unos 22 500 miem-

bros. Era la fuerza indiscutible dentro de la Iglesia católica, con un influjo enorme en el campo religioso, cultural, misional y también político. Los jesuitas, ya desde la etapa anterior, eran confesores de reyes, que por entonces equivalían a un cargo de supremo asesor en asuntos de Estado.

Un General español, el teólogo rigorista Tirso González, provocó una crisis descomunal en la Compañía que prefería atenerse a su defensa de la libertad interior, fue otro conflicto de grandes dimensiones con el Papado que apoyaba al General. Junto con el laxismo, como se malinterpretaba esta admirable posición de respeto a la dignidad y libertad humanas, el otro gran caballo de batalla contra los jesuitas en el seno de la Iglesia durante el siglo de la Ilustración era la aceptación de los ritos chinos, clarividente aproximación cultural al Imperio oriental que los jesuitas vieron injustamente condenada y descartada, con la consiguiente ruina de aquellas misiones florecientes, y con la perdida, tal vez, de la posibilidad de una temprana conexión intelectual y religiosa entre Europa y China. Una tercera gloria de la Compañía, que se convirtió en absurda acusación, fue la obra social y política asombrosa de las Reducciones del Paraguay, donde los jesuitas crearon una autentica república pedagógica para los indios como forma digna de incorporarlos a la civilización, los acusadores convirtieron aquella obra colosal en un falso imperio militar contra la soberanía española y no pararon hasta arruinarlo.

El movimiento de la primera Ilustración, obra conjunta de los filósofos franceses e ingleses y de los portavoces culturales alemanes, se interpreta ahora benévolamente como un factor positivo en orden a la secularización. Era mucho más, era un movimiento frontal europeo contra la preponderancia, el poder y la doctrina de la Iglesia católica, emprendido en nombre de la modernidad, de la ciencia y de la cultura. Para destruir a la Iglesia católica había primero que aniquilar a su bastión, la Compañía de Jesús. Durante este siglo los jesuitas no lucharon desde la teología, arrumbada y arrinconada en su persistencia anacrónica medieval, incapaz de suscitar nuevas generaciones teológicas como las que, en gran parte gracias a los jesuitas de España, habían mantenido a la teología como ciencia en los siglos XVI y XVII. Pero

lo que no consiguieron desde la teología, lo lograron los jesuitas del siglo XVIII desde la ciencia y la cultura. Respondieron al reto de la primera Ilustración con las mismas, y mejores armas, criticaron los plagios y las aberraciones de la Enciclopedia omnisciente de forma irrefutable. Incorporaron el estudio de las ciencias matemáticas, físicas y experimentales, a su red media y universitaria de Colegios, que se mantenía en todo el mundo como una fuerza espiritual y cultural inmensa. Lucharon por la libertad de las conciencias contra los rigoristas y jansenistas, y contra la cerrazón cultural en sus aproximaciones misioneras. Poseían, a lo largo del siglo XVIII, su mismo espíritu de siempre, sus mismos frutos de santidad, su mismo, y acrecentado, poder de toda índole. Cayeron por la enemiga frontal de la Ilustración secularizadora, y sobre todo por la hostilidad de varias fuerzas internas de la Iglesia, como la mayoría de los frailes, que al apuñalar a la Compañía instaban, quizá sin saberlo, al suicidio de la Iglesia. La masonería universal fue lazo de coordinación entre todos los enemigos de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, que se instalaron en los puestos políticos capitales de las Cortes borbónicas, desde donde dirigieron la ofensiva concertada contra la Orden.

Al condenar el Papa Clemente XI, respaldado por los jesuitas, las doctrinas jansenistas en la bula *Unigenitus* de 1713, con cita precisa de ciento un pasajes de la *Reflexiones Morales* del segundo gran maestro del jansenismo, Quesnel, este y sus compañeros tronaron contra los jesuitas y contra Roma, y se atrincheraron en que la condena no iba contra ellos, pero iba. La alianza de los jesuitas con el Papa, que no es más que la segunda naturaleza de la Compañía, les valió, de parte de los jansenistas, el honroso titulo de ultramontanos, es decir transalpinos, vistos desde el orgullo doctrinal de Francia. Desde ese momento hasta mediados del siglo XX el ultramontanismo como sinónimo de reaccionarismo prorromano fue un calificativo habitual para los ataques a la Compañía de Jesús. Pero la formidable publicación de los jesuitas de Francia, el *Journal de Trevoux* demostraba la calidad intelectual de la Orden frente a la Ilustración.

El padre Gastón Coerdoux fue el gran investigador del sánscrito y el fundador de la Filología comparada. La historia de la frontera de

Sonora-California-Arizona no se puede escribir sin la participación de los franciscanos y los jesuitas españoles. El padre Jacques Marquette fue el gran explorador del Mississippi. Un inmenso árbol cuyas ramas cubrían el planisferio representaba la expansión y la influencia de los jesuitas en todo el mundo hacia la mitad del siglo XVIII. Pronto un hacha suicida impulsada preferentemente desde dentro de la Iglesia católica, se aplicó una a una a las ramas principales y después al tronco de ese árbol de Dios en la Tierra.

La supresión y la restauración

La historia de la supresión y de la restauración de la Compañía de Jesús a fines del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX, es uno de los capítulos más patéticos en la historia de la Humanidad. No se ha profundizado aún en él de forma suficiente, quedan muchas incógnitas, quizá la fundamental, sin despejar ¿Cómo pudo asestar la Iglesia de Roma, a sabiendas de la espantosa injusticia, aquel golpe mortal a su principal defensora? Quienes al invocar la secularización se entrometían tan vilmente en las entrañas de la propia Iglesia pueden quizá trazar, en su contradicción flagrante, la respuesta, pero en todo caso se abre camino entre los especialistas la tesis de que los frentes ilustrados contrarios a los jesuitas encontraron en el seno de la Iglesia fuerzas suficientes para consumar su crimen, cuyos responsables son, por este orden, los enemigos institucionales —frailunos— de la Compañía dentro de la Iglesia, las Cortes borbónicas dominadas por gobernantes ilustrados y el empuje mortal de la Ilustración en bloque incluyendo en sus filas a la secta masónica.

Dirigió la Compañía durante este periodo un hombre santo no muy apto para encarar la tormenta, llamado Lorenzo Ricci, desde 1758. Lenta, pero seguramente, la Compañía seguía aumentando hasta los 22 500 miembros. El Papa Clemente XIII luchó con santa energía para evitar la destrucción de la Orden, a la que indicó claramente que su camino era entonces el de la luz y los jesuitas siguieron ese camino de forma tan ejemplar que el final de la Orden fue el mejor testimonio de su calidad espiritual y humana. Con todas las malas artes de la felonía aplicadas a la política, el primer político que logró expulsar en bloque

a los jesuitas de una nación fue Sebastián José de Carvalho, futuro marqués de Pombal, el omnipotente primer ministro portugués que atribuyó a los jesuitas todos los males de la patria, incluido el terremoto de Lisboa y el atentado contra el rey José, los acuso de convertirse en centro de escándalos comerciales y a fines de abril de 1759 les expulsó de Portugal y su imperio, a veces entre atroces vejaciones y tormentos. Con ello dio un golpe de muerte a la estabilidad y el futuro del imperio portugués.

Con métodos parecidos, aunque más sutiles en la forma, el Parlamento de País acabó con la Compañía de Jesús en Francia en 1762, y 2900 jesuitas quedaron a la intemperie. Pero en ninguna Corona borbónica se consumó la expulsión con tanto maquiavelismo como en España. Callos III vino de Nápoles bien instruido contra los jesuitas por su maestro y ministro Tanucci. En la honda lucha del partido militar aristocrático del conde de Aranda contra los *golillas* civiles y burgueses, del conde de Floridablanca, los jesuitas tomaron partido por el primero y se enemistaron a muerte, desde su oscura participación en el motín de Esquilache, con los golillas ilustrados cuyos jefes de fila eran Moñino y Campomanes. La hostilidad frailuna fue el factor desencadenante y cuando perdieron los jesuitas el cargo de confesor real su suerte estaba echada. Pero fue, paradójicamente, el conde de Aranda quien se encargó militarmente de la expulsión que tuvo lugar de manera fulminante a primeros de abril de 1767. Entonces 2700 jesuitas de España y 2300 del Imperio fueron expulsados en el mayor acto de ingratitud que registra la historia de la nación. Se hundieron los estudios universitarios y medios en España, se desmontó en buena parte la estructura o mejor, se agostó la savia que mantenía, por la educación, la cultura y las misiones, el edificio virreinal en América sobre todo cuando una buena parte de los jesuitas expulsos, como ha demostrado definitivamente Madariaga, se dedicaron a conspirar, después del atentado, contra la Corona en América (*cfr.* Salvador de Madariaga *El auge y el ocaso del imperio español en América*, Madrid, «Espasa-Calpe»). El drama personal y colectivo de estos exiliados a quienes el Papa no quiso recibir de momento en sus dominios temporales, y que erraban por las islas del Mediterráneo en sus barcos fan-

tasmas no ha sido descrito aún como se merece. Aun así, cuando lograron rehacer sus vidas, una pléyade de intelectuales de primer orden salió de los jesuitas expulsos como Lorenzo Hervás y Panduro, otro de los creadores de la filología comparada, el musicólogo Esteban de Arteaga, el crítico de la Historia Juan Francisco Masdeu.

Después de la expulsión de Nápoles los Borbones no cejaron, necesitaban además la supresión pontificia. Forzaron torpemente la elección del franciscano conventual Giovanni Ganganelli, designado Clemente XIV en 1769 casi bajo la condición de suprimir a los jesuitas. Los embajadores borbónicos en Roma, sobre todo el de España le sometieron a un cerco implacable de vejaciones y coacciones. Hasta que el 8 de junio de 1773 Clemente XIV firmó el ominoso Breve *Dominus ac redemptor*, en que sin condenar a los jesuitas, sin hacer balance de su imponente galería de santos, sin recordar los servicios eminentes a la Iglesia y a la Humanidad, decidía su supresión por bien de paz cobardemente, absurdamente. Nunca rayó tan bajo la luz del Vaticano.

Los casi 23 000 jesuitas se dispersaron. El General Ricci agonizó lentamente en el castillo de Sant Angelo, prisionero del Papa. Las bibliotecas de la Orden, fanales de cultura, fueron aventadas. Los Colegios se entregaron a otras manos ávidas o desidiosas, que no lograron, en caso alguno, mantener tan alta la antorcha. Las Misiones se desintegraron, como las Reducciones de Paraguay, pronto tragadas por la selva. Y Roma quedo inerme ante los embates de la Revolución, hija de la Ilustración.

Sin embargo la Compañía de Jesús nunca murió del todo. En los nacientes Estados Unidos el padre John Carroll, primer obispo y luego arzobispo de Baltimore, conservó el impulso y la nostalgia de la Orden ignaciana, y contribuiría después a restaurarla y devolverle sus sedes. En Prusia, Federico *el Grande* prohibió durante tres años la promulgación del Breve papal en su reino y la Compañía subsistió hasta 1776, cuando se transformó en un cuerpo sacerdotal autónomo. En Rusia, Catalina II se empeñó en mantener a los jesuitas, conservó la Compañía dentro de sus territorios en Rusia. Blanca, a la que se habían incorporado las zonas polacas correspondientes a las Provincias de Polonia y de Lituania con doscientos jesuitas y varios colegios, tras

el primer reparto de la nación mártir, y consiguió la milagrosa continuidad de la Orden. El Papa Pío VI toleró la excepción, y poco a poco de todas las naciones cristianas, sacudidas por la Revolución, llegaron clamores para la resurrección de la Compañía. El Papa Pío VI pasó de la tolerancia a la aprobación verbal expresa. Los jesuitas fundaron un noviciado y atrajeron a varios antiguos miembros para su floreciente provincia salvada a la muerte del vicario Gruber, en 1805, eligieron nuevo Vicario General, el padre Tadeo Brozozowski, polaco de visión universal.

Pese a los intentos agónicos de los Borbones, sobre los que pendía ya la amenaza revolucionaria, Roma iba permitiendo ciertos pasos para la restauración como la creación de sociedades intermedias. En 1793 Luis XVI, hijo del Luis XV que había expulsado a la Compañía de Francia, murió en el cadalso y el frente borbónico se deshizo ante la Revolución. El mismo año Fernando de Borbón, duque de Parma, pidió el retorno de los jesuitas al Papa y a la zarina de Rusia. El jesuita español José Pignatelli, hoy santo canonizado por la Iglesia, renovó sus votos en 1797 y comenzó la restauración de la Compañía en Parma. En 1798 las tropas de la Revolución Francesa apresaron al Papa y le llevaron cautivo a Francia, donde estuvo ya a punto de restaurar la Compañía. Pero ese honor histórico le cupo a su sucesor, el Papa Pío VII, obligado a coronar a Bonaparte en París, y decidido desde el principio a restaurar a la Compañía en cualquier nación que lo pidiera. En 1801 confirmó solemnemente al destacamento de los jesuitas en Rusia. En 1804 volvieron en triunfo a Nápoles, traídos por los mismos Borbones que les habían expulsado treinta y siete años antes. Ese mismo año el vicario Gruber autorizaba al obispo Carroll a restaurar la Orden en los Estados Unidos, con cinco supervivientes de la etapa anterior. En 1814, vencido Napoleón, comenzaba la época histórica de la Restauración, que se caracterizó, entre otras cosas, porque los Borbones de Europa, cuyas coronas habían quedado mortalmente heridas por la Revolución, habían roto ya para siempre su alianza con el anticlericalismo ilustrado. El Papa volvió a Roma, y el 7 de agosto de 1814 restauró la Compañía en todo el mundo por el Breve *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*. El Papa celebró misa en la iglesia del Gesu ante

una muchedumbre inmensa entre la que destacaban ciento cincuenta heroicos ancianos que habían sobrevivido a todos los desastres que habían superado todas las tentaciones. Carlos IV de España, príncipe de Asturias cuando la expulsión, no asistió a la ceremonia —estaba exiliado en Roma— pero fue pocos días después a dar en el Gesu el testimonio tardío de sus lágrimas, unas mientras su hijo Femando VII volvía cobardemente al absolutismo total en España y aceptaba a los jesuitas como colaboradores en su triste tarea.

Fracaso ante el cuarto reto de la modernidad

La Compañía necesitó algo más de un siglo para recuperarse de su crisis mortal. Cuando fue restaurada después de la feroz destrucción del siglo XVIII, prolongada hasta la caída exterior de la Revolución estaba en marcha un cuarto desafío de la modernidad contra la Iglesia, el que combina lo que llaman los alemanes la *Segunda Ilustración* —el movimiento filosófico encabezado por Immanuel Kant como vanguardia del idealismo germánico de Fichte, Schelling y Hegel— con las corrientes positivistas, y sobre todo con el gran reto del marxismo, nacido de la propia Ilustración clásica y revolucionaria, del socialismo utópico y del nuevo protagonismo social revolucionario, de las clases hasta entonces inferiores. Todas esas corrientes profundas de nueva modernidad se encrespaban contra la Iglesia al aliarse aparentemente con la ciencia del siglo XIX, esa ciencia absoluta, orgullosa y generalmente atea que ya no necesitaba a Dios, y dictaba ordenes a la propia filosofía, que se había sacudido ya definitivamente el yugo de la teología para, a su vez, someterla. Mientras, como fruto de los aspectos positivos de la Revolución, la política evolucionaba lentamente, entre embates reaccionarios, hacia una construcción genuinamente democrática que se alcanzó en los Estados Unidos a raíz de su revolución atlántica, a fines del siglo XVIII, y se fue imponiendo poco a poco en Europa mediante un largo y complicado proceso que para las naciones occidentales pareció cuajar definitivamente en 1945, al precio de dos guerras mundiales entre las que brotó, con enorme fuerza y con pretensiones de tercera vía, el fascismo totalitario. Y desde 1917 un nuevo imperialismo exterior y totalitarismo interior inspirado en Ma-

rx a través de Lenin cambiaba la configuración del mundo hasta convertirse en dueño de medio mundo.

Durante todo este conjunto de convulsiones, la Compañía de Jesús recién restaurada tuvo dificultades enormes para reencontrar su camino y en rigor no lo consiguió hasta ya muy entrado el siglo xx. La Compañía había respondido admirablemente a los tres primeros retos de la Modernidad, y había guiado a la Iglesia durante el primero —el Renacimiento y la reforma—, durante el segundo —la cultura y la ciencia del Barroco— y durante el tercero, la Ilustración. Pero la Compañía restaurada se adhirió desde el principio como la propia Iglesia al ultramontanismo y marchó culturalmente a la deriva durante todo un siglo interminable, el siglo xix. Este grave fallo cultural tuvo inmensas compensaciones que no nos hacen considerar la historia de la Compañía de 1814 a 1914 como un fracaso ni mucho menos. En primer lugar los jesuitas se equivocaron en cómo hacer frente a ese cuarto reto de la modernidad, pero se equivocaron con la propia Roma que, hasta la llegada de León XIII asumió ante ese reto una posición anticultural y reaccionaria, y llegó con mucho retraso a la cita con el despertar de la conciencia social. «Un gran fallo suyo —reconoce el padre Bangert— fue permitir que fuera identificada con el antiguo y caduco sistema» (*ibíd.* p. 524) de las monarquías absolutas remozadas por la Restauración. Durante todo el siglo xix y parte del xx, la Compañía siguió siendo ultramontana en el peor sentido del término y se enfrentó —como Roma— con el liberalismo en todas sus formas, sin comprender que ahí estaba la garantía de la libertad política, signo nuevo de los nuevos tiempos. Con una gran excepción, la Compañía en los países anglosajones, sobre todo en los Estados Unidos, donde refloreció con enorme vigor, creó un sistema de enseñanza digno de los mejores tiempos y convivió armoniosamente con la libertad política, lo cual fue una importante experiencia para el resto del mundo en el siglo siguiente, nuestro siglo.

El General más importante del siglo xix y fue el holandés Jan Roothaan, a quien se debe la gran reconstrucción de la Orden, impulso la revitalización de los Ejercicios Espirituales, renovó la Ratio Studiorum y fomentó el tradicional espíritu misionero. En estos tres as-

pectos vitales la Compañía de la Edad Contemporánea igualó y aun superó los logros de la antigua, así como en el florecimiento de la santidad individual y de la espiritualidad colectiva, como muestran las nuevas beatificaciones y canonizaciones decretadas por los Papas en favor de varios jesuitas de nuestro tiempo. El fallo en responder adecuadamente al reto cultural de la nueva modernidad —la segunda Ilustración, el positivismo y el marxismo— no quiere decir que los jesuitas no recuperasen rápidamente el nivel cultural de antaño, porque sí lo recuperaron, y supieron estar presentes en la cultura moderna, pero sin la intuición genial ni la formación de frentes culturales capaces de medirse con los adversarios, que proseguían la obra antieclesiástica de la Ilustración desde nuevos ángulos. La Compañía difundió por toda la Iglesia la nueva espiritualidad basada en el culto al Corazón de Jesús. Se restauraron con la eficacia de siempre las Congregaciones Marianas y se continuó, con grandes apóstoles, la tradición de las misiones populares.

El general español Luis Martín ordeno la iniciación de una importante contribución historiográfica, los *Monumenta Histórica Societatis Iesu*. El juego convulso de revoluciones y reacciones en el siglo XIX impidió la estabilidad de la Compañía en muchas naciones, sobre todo en España y en Francia, pero curtió a la Orden, ahora respaldada otra vez totalmente por Roma, en sus habituales caminos de persecución. Grandes revistas de pensamiento y opinión católica —*Razón* y *Fe* en España, la *Civilta Cattolica* en Italia, *Etudes* en Francia *Stinmen der Zeit* en Alemania, y en Estados Unidos *América*— mantenían una profunda influencia en el clero y la opinión católica y se convertían en portavoces seguros de las directrices del Vaticano. Los jesuitas, otra vez bastión de la Iglesia, contribuyeron a los grandes eventos teológicos del siglo XIX, como el Concilio Vaticano I —la última victoria de san Roberto Bellarmino— y la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción. Defendieron la infalibilidad del Papa contra críticos interiores y exteriores y la vieron elevada a dogma en el Concilio Vaticano I. De pleno acuerdo con las directrices del Papa León XIII, trabajaron con muchísima eficacia en la restauración de los estudios eclesiásticos según la clave de santo Tomas, fomentaron los estudios

bíblicos con la creación de un decisivo Instituto Bíblico en Roma y devolvieron a la Universidad Gregoriana su fama de faro para la cristiandad. Combatieron vivamente a la masonería porque la secta mantuvo y acrecentó su hostilidad contra la Iglesia después de las grandes revoluciones. Volvieron a impulsar y amparar la fundación de importantes Congregaciones religiosas femeninas, y dieron origen a una pléyade de instituciones católicas de enseñanza, dentro o fuera de su propia obediencia, ejemplos las religiosas del Sagrado Corazón y los Marianistas. Hicieron frente, según las directrices de Roma, al Kulturkampf de Bismarck y a la persecución de Hitler. Recuperaron sus antiguos campos de vanguardia en el mundo de las Misiones. Sufrieron, en España y en China y en México, persecución y muerte por su fe. Inspiraron la creación de importantes Institutos Seculares, por ejemplo el propio Opus Dei, que en cierto sentido pretende desempeñar en la Iglesia del siglo XX la misión de los jesuitas en la Iglesia del siglo XVI. Su influencia en la educación de la juventud, sin excluir las clases modestas, y en las actividades editoriales y de Prensa fue inmensa, así como su eficacia en la promoción de asociaciones católicas de seglares, como la lamosa ACNP (Asociación Católica Nacional de Propagandistas) en la España de principios de siglo.

La cumbre, la esperanza, la crisis

Entre 1914 y 1964 dos grandes Generales, el polaco Vladimir Ledochowski y el belga Juan Bautista Janssens, dirigieron a la Compañía hacia la máxima expansión de su historia, a la muerte del padre Janssens los jesuitas eran 35 788, y habían superado no solamente sus efectivos de 1914 (16 894) sino también los del tiempo de la expulsión múltiple y la supresión en el siglo XVIII. Nombres señeros en el campo de la teología y la filosofía no desmerecen de las cumbres históricas de la Orden. El padre Joseph Marechal, en los años treinta, fundó la escuela del Tomismo trascendental, renovación del tomismo a la luz de la filosofía moderna —la segunda Ilustración— donde se formaron profesores de nuestros días como Bernard Lonergan y Karl Rahner. Los padres Jean Danielou y Claude Mondesert han cultivado la patrística, y han influido, como otros jesuitas, en las reorientaciones de la

Santa Sede para el estudio de la Sagrada Escritura. El genial Pierre Teilhard de Chardin, jesuita francés, ha incorporado el pensamiento del catolicismo a las corrientes de la evolución más cerca quizá de la metafísica que de la paleontología. El jesuita norteamericano John Courtney Murray influyó decisivamente en las nuevas directrices de Roma sobre la libertad religiosa, como el padre Agustín Bea en el diálogo con los no creyentes. El español Enrique de Rafael participaba en la convivencia científica de más alto nivel —matemáticas, relatividad — y ganó la admiración del propio Albert Einstein. El alemán Heinrich Pesch fue un adelantado para la doctrina social de la Iglesia, y varios miembros de la Compañía han descollado en las humanidades clásicas y en la historia de la Iglesia como Zacarías García Villada y el padre García Villoslada. Hacia la mitad de la década de los sesenta del siglo xx la tercera parte de los jesuitas estaban dedicados a la enseñanza en sus diversos grados, en más de 4600 centros de enseñanza con 50 000 profesores no jesuitas y 1250 000 estudiantes. «Los historiadores futuros —dice Bangert, de quien tomamos estos datos— al hacer la reseña de las primeras seis décadas del siglo xx, con toda probabilidad las colocaran entre los periodos más brillantes de la historia de la Compañía» *(op. cit.*, p. 69). Casi el 20% de la orden estaba en Misiones extranjeras hacia 1964, y solo en los Estados Unidos los jesuitas regían 52 centros de enseñanza media, diez colegios universitarios y 18 Universidades (Bangert, *ibíd.*)

El ejemplo admirable de los jesuitas norteamericanos en la enseñanza media y superior era, a mediados de la década de los sesenta, una prueba muy esperanzadora de que la Compañía, siglo y medio después de su restauración, volvía a encontrar el camino que la hizo guiar a la Iglesia contra los tres primeros retos de la modernidad. Estábamos en los tiempos de la tercera Ilustración, dominada por la ciencia del siglo xx, esa formidable explosión del conocimiento que rompió con los viejos dogmatismos y las viejas soberbias decimonónicas, que acabó con el carácter absoluto de la ciencia mediante la relatividad, con su pretensión exacta por la humildad estadística, con el determinismo gracias a la indeterminación, con la continuidad vencida por la discontinuidad esencial de la materia y la energía. En sus in-

mensos vacíos la ciencia astrofísica parecía no ya excluir a Dios sino incluso reclamarle con el mismo parpadeo indeciso de las estrellas. Y cuando la Compañía de Jesús, en la cumbre de su potencial humano en el momento más alto de su esperanza para contribuir el reencuentro de la Iglesia —iniciado ya desde los tiempos de León XIII— con la libertad y con la cultura, parecía entrar en otra edad de oro un viento de locura se abatió sobre ella y cobró nuevas fuerzas dentro de ella mezclado impúdicamente con las ráfagas del Concilio, y la Orden de san Ignacio entró en la más profunda crisis de su historia, perdió en parte su propio sentido de la identidad, experimentó el doloroso abandono de un alto porcentaje de sus miembros, y no los peores siempre y provocó gravísimas preocupaciones y admoniciones en la Santa Sede que se dirigió a ella, colectivamente, en los términos más duros de la Historia al intentar volverla a su camino de siglos y a la autenticidad del carisma ignaciano. Ahora la Santa Sede no intenta, como en los primeros tiempos, modificar el Instituto de la Compañía sino al contrario, evitar que un sector diligente de los jesuitas lo prostituya. En los capítulos siguientes vamos a exponerlo y a tratar de explicarlo, pero era necesario anteponer una breve síntesis de los cuatro siglos largos anteriores, durante los que la Compañía fue siempre, pese a discrepancias ocasionales y durísimos sacrificios, la vanguardia, el bastión, el ejemplo, la caballería ligera de la Iglesia y del Papa.

EL PADRE ARRUPE Y LA CONGREGACIÓN GENERAL XXXI: EL ENCARGO DE PABLO VI Y SU TERGIVERSACIÓN

El padre General Juan Bautista Janssens, que dirigía la Compañía de Jesús desde el fin de la guerra mundial, murió el 5 de octubre de 1964, en pleno Concilio Vaticano II. Durante su largo y fecundo Generalato la Compañía llegaba, como dijimos, al máximo de su potencial humano y de su esperanza para una nueva edad de oro de la Iglesia. Pero la crisis de la Compañía, que estalla poco después de su muerte, se venía incubando ya, naturalmente, desde antes, tal vez desde mediada la década de los cincuenta, cuando varios jesuitas eminentes, sin salirse de la ortodoxia, guiaban a una generación de jóvenes filósofos y teólogos hacia formas muy innovadoras de pensamien-

to primero, de acción futura después. Entre estos jesuitas figuraban nombres como Pierre Teilhard de Chardin, profeta de la evolución total que murió en Nueva York, entre sospechas (exageradas) de heterodoxia el año 1955, Jean Danielou, el eximio teólogo francés, Karl Rahner, el gran teólogo alemán que fue maestro de toda una generación de jóvenes teólogos europeos y americanos, entre ellos futuros liberacionistas españoles, y José María Díez Alegría, profesor de los jóvenes filósofos jesuitas en España, catedrático después en la Universidad Gregoriana de Roma. El padre Janssens no dejó de esforzarse en reorientar a la Compañía hacia una renovación profunda de sus métodos, sobre todo en el apostolado social y en las Misiones. Pero el Vaticano, que vigilaba muy atentamente la situación de los jesuitas, mostraba, incluso antes de 1965, el año que marca el desencadenamiento de la crisis, grave preocupación por las desviaciones latentes e incluso aparentes en el seno de la Orden.

El solemne mandato de Pablo VI

El 7 de mayo de 1965, el año final del Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI dirigió un trascendental discurso a los representantes de las 89 Provincias y Viceprovincias de la Compañía de Jesús que habían llegado a Roma para la Congregación General XXXI. La gravísima crisis de la Compañía de Jesús se inscribe entre estas tres Congregaciones; la XXXI de 1965 1966, la XXXII de 1974, y la XXXIII de 1983. Son los casi veinte años del generalato del padre Pedro Arrupe, cuyas graves responsabilidades en la crisis no son mera coincidencia cronológica.

El Papa evocó la figura de san Ignacio, el Fundador: «El deseo que la Compañía de Jesús, fundada con espíritu magnánimo y como con cierta inspiración divina, fuese, sobre todo, firme baluarte del catolicismo y como un escuadrón adicto, valiente y fiel a la Sede Apostólica» *(Congregación General XXXI, Documentos*, Zaragoza, 1966, p. 12). Y urge este mandato fundacional: «En el cumplimiento de este juramento como militar si otros religiosos deben ser fieles, vosotros debéis ser fidelísimos, si otros fuertes, vosotros fortísimos, si otros distinguirse, vosotros aún más». Estas palabras vienen tras la cita de las

Letras Apostólicas *Exposcit debitum* de 1550, el Papa hablaba muy claro.

Les recomienda vivamente que sean fieles a su historia y les demuestra su primera queja importante, que en eufémico lenguaje de Roma suena ya como un trallazo.

«Si ocurriera en un Ejército que un escuadrón o destacamento no siguiera el plan común trazado, sería como voz discordante en un concierto de instrumentos y voces. El Prepósito General que elijáis deberá vigilar atentamente que no haya discordancia en vuestra sinfonía, sino al contrario resuene una alabanza armónica común, pletórica de fe y de piedad. Y verdaderamente me complazco y me alegro en subrayar que esa concorde armonía existe en la mayoría de vosotros» (*ibíd.*, p. 13).

Después de esta irónica comunicación de que la minoría discordante no contribuía al concierto, el Papa recomienda que todos se distingan en «servir a la Iglesia, en seguir, no sus propias iniciativas, planes y criterios, sino los de la Jerarquía», y pasa a formular el gran encargo.

Lo hace con estas palabras.

> Gustosos aprovechamos esta ocasión que se nos ofrece para tratar con vosotros, breve, pero resueltamente y con fortaleza, una cuestión de gran importancia. Nos referimos a ese terrible peligro que amenaza a la Humanidad entera, el ateísmo.
>
> Como todos saben, no se manifiesta siempre de una misma forma, sino que aparece bajo diversas maneras y modos distintos. Pero, sin duda, la peor forma es la de la impiedad militante, que no se limita a negar intelectual y prácticamente la existencia de Dios, sino que adquiere carácter combativo y usa armas con el propósito de arrancar de las almas todo espíritu religioso y todo sentimiento de piedad.
>
> Existe también el ateísmo de quienes, sobre bases filosóficas, afirman que no existe Dios o no puede ser conocido.
>
> Otros fundan todo en el gozo, prescindiendo de Dios.

Otros rechazan todo culto religioso, porque consideran supersticioso, inútil y costoso el venerar a nuestro Creador y servirle sometidos a su Ley.

Y así viven sin Cristo privados de la esperanza de la promesa y sin Dios en este mundo (*cfr*. Eph., 2:12).

Este es el ateísmo que en nuestros días serpentea, unas veces abiertamente y otras encubierto, bajo apariencias de progreso en la cultura, en la economía y en lo social.

Pedimos a la Compañía de Jesús, que tiene por característica ser baluarte de la Iglesia y de la religión, que en estos tiempos difíciles aúne sus fuerzas para oponerse valientemente al ateísmo, bajo la bandera y protección de san Miguel, príncipe de la milicia celestial, cuyo nombre es de victoria o la anuncia segura.

Así, pues, los hijos de san Ignacio emprendan esta gran batalla, despertando todas sus fuerzas, sin desperdiciar ninguna para que todo se organice bien y lleve al éxito.

Para ello, trabajen en la investigación, recojan toda clase de información, si es conveniente publíquenla, traten entre sí, formen especialistas en la materia, hagan oración, descuellen en virtud y santidad, fórmense en la elocuencia de la palabra y de la vida, brillen con la gracia celestial, según lo entendía san Pablo cuando decía «Mis palabras y mi predicación no fueron solo palabras persuasivas de sabiduría, sino demostración de Espíritu y virtud» (1 Cor, 2:4).

Lo cual realizareis con más entusiasmo y prontitud si pensáis que esta tarea que ya hacéis en parte y a la que os dedicareis plenamente en el futuro, no os la habéis fijado vosotros por vuestra voluntad, sino que la habéis recibido de la Iglesia y del Sumo Pontífice.

Por esto, en las Leyes y Constituciones por las que se rige vuestra Compañía, confirmadas por Paulo III y Julio III, se encuentran estas palabras: «Todos los que hicieron profesión en esta Compañía se acordarán, no solo al tiempo que la hacen,

mas todos los días de su vida, que esta Compañía y todos los que en ella profesan, son soldados de Dios, que militan bajo la fiel obediencia de nuestro Santo Padre y Señor el Papa Paulo III, y los otros Romanos Pontífices, sus sucesores. Y aunque el Evangelio nos enseña, y por la fe católica conocemos y firmemente creemos, que todos los fieles de Cristo son sujetos al Romano Pontífice, como a su cabeza y como a Vicario de Jesucristo, pero por nuestra mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y para mayor abnegación de nuestras propias voluntades, y para ser más seguramente encaminados del Espíritu Santo, hemos juzgado que en gran manera aprovechará que cualquiera de nosotros, y los que de hoy en adelante hicieren la misma profesión además de los tres votos comunes, nos obliguemos con este voto particular, que obedeceremos a todo lo que nuestro Santo Padre, que hoy es, y los que por tiempos fueron Pontífices Romanos, nos mandaren para el provecho de las almas y acrecentamiento de la fe, e iremos sin tardanza (cuanto será de nuestra parte) a cualesquiera provincias donde nos enviaren, sin repugnancia ni excusarnos» (Letras Apostólicas *Exposcit debitum*).

Es claro que este voto, por su naturaleza sagrada, no solo debe estar latente en la conciencia, sino traducirse en obras y estar patente a todos.

Así os quiso vuestro Padre y Legislador, así os queremos también Nos, teniendo por cierto que encontrara plena correspondencia en vosotros la confianza que en vosotros depositamos y que estos nuestros deseos, cumplidos por toda la Compañía, que milita, ora y trabaja en todas las partes del mundo, los compensará Dios dándoos abundante mies, vida floreciente y preclaros méritos.

El encargo del Papa se había formulado solemnemente, en virtud de la obediencia especial que los jesuitas debían a la Santa Sede *circa missiones*, esta era una de esas grandes misiones históricas, comparable a la que la Santa Sede había encomendado a los primeros jesuitas para la defensa de la Iglesia contra la Reforma.

Y aquí conviene ya fijar una tesis esencial de este libro. Por primera vez en su historia, un gran sector de la Compañía de Jesús, dubitativa e insuficientemente guiada por el General que iba a ser elegido tras este encargo, desobedeció al Papa, en vez de oponerse en combate al ateísmo —que evidentemente se identificaba con el ateísmo «que usa armas con el propósito de arrancar de las almas todo sentimiento religioso», es decir, con el totalitarismo marxista leninista—, ese sector dominante de la Compañía de Jesús convirtió la confrontación en diálogo y en comprensión, asumió importantes posiciones teóricas y estratégicas del ateísmo, y concertó de hecho con él una increíble alianza. Los Papas reconocieron, como veremos, este hecho, clamaron contra él, y llegaron a durísimas medidas para intervenir en ese concierto discordante, en ese escuadrón desmandado. Poco después, en diciembre de 1965, el padre Arrupe reconocía en una larga entrevista «la misión que nos ha confiado el Papa» (P. Arrupe, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao, Santander, «Mensajero Sal Terræ», 1982, p. 129 y ss.), y cinco años más tarde debía confesar su atroz fracaso: «Cometí un tremendo error por mi falta de experiencia en Occidente» (James Hitchcock, *The Pope and the Jesuits*, «The national commitee of catholic laymen», Nueva York, 1984, p. 69). Un jesuita americano, el padre A. B. Forsthoefel, plasmó dramáticamente la tergiversación del mandato papal, al escribir que como la raíz del ateísmo es la injusticia —citando a Carlos Marx para corroborarlo— los jesuitas, «al dedicarse a la justicia social, estaban cumpliendo explícitamente el mandato papal sobre ateísmo» (Hitchcock, *op. cit.*, p. 74). Lo que estaban haciendo es tergiversarlo y prostituirlo.

La elección del padre Arrupe y su equipo

El 22 de mayo de 1965, a la tercera votación, la Congregación General XXXI elegía sucesor de san Ignacio al segundo vasco que llegaba a General, el padre Pedro Arrupe de 58 años, natural de Bilbao, y de biografía ecuménica. Hizo estudios de Medicina, se conmovió ante sus observaciones sobre los milagros de la fe en Lourdes e ingreso en la Compañía en el noviciado de Loyola en 1927. Tras una seria posibilidad de completar su carrera en Estados Unidos y especializarse en

psiquiatría consiguió el destino a la Misión del Japón, en 1939. Allí le cayó materialmente encima la bomba atómica de Hiroshima, y organizó a su pequeña comunidad para atender heroicamente a los afectados. Superior de la Viceprovincia de Japón fue nombrado provincial en 1958. Su gobierno fue muy discutido, aunque nadie negaba las altas dotes de espiritualidad del Provincial, que sin embargo hubo de sufrir el nombramiento de un Visitador para investigar muchas quejas. Este Visitador, el padre George Kester, tras una visita de dos años emitió informe muy desfavorable ¡que fue a parar a Arrupe, nuevo General! (M. Alcalá, *et al Pedro Arrupe*, Santander, «Sal Terrae», 1986).

El padre Arrupe demostró pronto un cierto espíritu mesiánico en el seno de la Compañía, a la que se proponía guiar como vanguardia para una transformación de la propia iglesia, como ya se dejo traslucir en su intervención ante el Concilio sobre el ateísmo (P. Arrupe, *La Iglesia de hoy*, p. 125). Durante una homilía en la iglesia del Gesu, Arrupe insinuó, seguramente sin pretenderlo, un Paralelismo con Abraham: «No sabemos —dijo— donde vamos, pero seguimos una llamada». No iban a la tierra prometida sino al desastre. Un sector de jesuitas, desde los Asistentes elegidos por la Congregación General hasta varios Provinciales e intelectuales, formaron casi inmediatamente un coro de aduladores que confirmaron al padre Arrupe en su designio mesiánico, y se impusieron en toda la Compañía, provincia por provincia, como un formidable aparato de poder radical que aún hoy, en 1986, domina las estructuras de la Orden. Figura de forma destacada entre ellos el hoy provincial de España, padre Ignacio Iglesias, que exalto la figura de Arrupe en este sentido en su artículo de *Ya*, 27 de mayo de 1985, «Pedro Arrupe, una voz del posconcilio». Arrupe quería continuamente sacudirse su complejo de español en sentido antifranquista, y como es un hombre de Dios, trataba —en cada etapa del despeñamiento que permitió y en parte provocó en la Compañía— de dar inútiles marchas atrás, con declaraciones hamletianas entre las que destaca su famosa Carta de 1980 sobre el análisis marxista, de la que nos ocuparemos a fondo. Así en su discurso sobre la actividad misionera en la Congregación General, ya en 1966, Arru-

pe instó ardientemente en favor de las Misiones, que creía un tanto amortiguadas en la Compañía tras las esfuerzos, en parte fallidos, de su predecesor Janssens (Arrupe *La Iglesia de hoy*, p. 167 y ss.) Pero ese mismo año en Nueva York declaraba imprudentemente: «A riesgo de sorprenderles a ustedes déjenme decirles honradamente que no es a este nuevo mundo al que temo, lo que realmente me aterra es que los jesuitas nos hemos separado tanto de la generación joven que tenemos poco o nada que decirles que ellos puedan encontrar relevante en su vida cotidiana. Me preocuparía mucho si viera que estábamos repitiendo las respuestas de ayer a los problemas de hoy, si hablásemos en una forma que los hombres y mujeres jóvenes no entendiesen, si hablásemos un lenguaje que no dijese nada al corazón del hombre viviente». Este texto no figura en las obras del padre Arrupe editadas por las Editoriales jesuitas de España, sino en R. Schroth, S.J., *Jesuit Spirit in a time of change*, «Westminster Md. Neumann Press», 1967, p. 202, y expresa perfectamente el imprudente mesianismo de Arrupe al desencadenar fuerzas que luego escaparon a su control.

La Congregación General XXXI pidió a los jesuitas que se dedicasen a la promoción de la justicia social, pero con prudencia, su trabajo no debería ser exclusivamente temporal, ni condicionado por «ideologías unilaterales o pasiones violentas» (Hitchcock, *The Pope*, p. 68). Sin embargo, en la carta del 12 de diciembre de 1966 sobre el apostolado social en América Latina, el padre Arrupe reduce imprudentemente las precauciones al formular los impulsos. Reconoce que «la Compañía, de hecho, no está eficazmente orientada hacia el apostolado en favor de la justicia social», ordena «crear una estrategia nueva de gobierno» y lanzarse a la actuación social «con la elocuencia de los hechos», es decir, primero la praxis que la teoría, como interpretarían inmediatamente los jesuitas ultrainnovadores. Indica que la Compañía debe «repensar todos sus ministerios y apostolados» sin advertir que en esa renovación podrían destruirse formas muy validas y tradicionales de apostolado, solo por ser tradicionales; cita al padre Janssens para formular su sospecha de que la educación en los colegios de la Compañía puede haber servido para «confirmar los prejuicios de clase» de los alumnos de nivel elevado, aunque en el apostola-

do social dice que los jesuitas deben aconsejar a los líderes, no suplantarlos (Arrupe *La Iglesia de hoy*, p. 281 y ss.) Escasa precaución para los idólatras de la praxis y de la política, que tomarían el impulso de Arrupe y despreciarían sus frenos.

En la alocución final a la Congregación General XXXI, que termina, dice Woodrow, «en una cierta confusión». El Papa dirige a los padres el 16 de noviembre de 1966 en la Capilla Sixtina un preocupado discurso «¿Queréis, hijos de san Ignacio, soldados de la Compañía de Jesús, seguir siendo hoy, mañana y siempre lo que habéis sido desde vuestra fundación? Esta pregunta que os dirigimos no tendría razón de ser si no hubieran llegado a nuestros oídos noticias y rumores referentes a vuestra Compañía a propósito de las cuales no podemos ocultar nuestra sorpresa y en algunos casos nuestra pena» (A. Woodrow, *Los jesuitas*, Barcelona, «Planeta», 1985. p. 114). Tal vez el Papa mostraba ya una primera preocupación por los colaboradores más próximos —Asistentes y altos cargos— que la Congregación o el propio Arrupe habían seleccionado en torno al nuevo General. Tal vez las reacciones negativas por la intervención mesiánica de Arrupe en el Concilio —que el General estropeó más al querer arreglarlas en declaraciones a la Prensa— habían levantado persistentes resquemores en el Vaticano. Roma tiene siempre una excelente información sobre la vida de las Órdenes, y tal vez miraba con aprensión la serie escandalosa de salidas de la Compañía en Japón, bajo el mandato de Arrupe, que no se pudieron evaluar por la destitución del Visitador nombrado para investigarlas. Uno de esos Asistentes era el suizo Schoneberger, a quien la Congregación puso al frente de la Asistencia en Alemania, que se encargó, junto con el catalán Abad, de formular el importantísimo Plan pastoral de los jesuitas para América Latina, pese a que ni uno ni otro conocían aquel Continente. Cuando en 1968 Pablo VI publicó su valerosa Encíclica *Humanæe Vitæ*, el Provincial de Holanda, padre Johannes Terpstra, despreció la carta de Arrupe en que pedía sumisión a la doctrina papal, y rechazó esa idea —que era la ignaciana— de la obediencia debida al General y al Papa. El Asistente de Alemania se puso increíblemente al lado del Provincial frente al General y el Papa. El padre Arrupe reaccionó con debilidad, propuso

una interpretación laxa del grave problema, y no mucho después recibió la desagradable noticia que su Asistente de Alemania salía de la Compañía y se implicaba en un desagradable procedimiento judicial, mientras que el rebelde provincial de Holanda se marchó también y reapareció ostensiblemente con una mujer en la Costa del Sol española. El coautor del Plan Pastoral, padre Abad, se fue también. No eran más que los preludios de la tormenta. El nuevo director mundial de las Congregaciones Marianas, ese colosal instrumento multisecular de apostolado, completamente válido hasta ese mismo momento, fue el brasileño padre Arno Dischinger —desde 1971— quien destruyó concienzudamente a las Congregaciones convirtiéndolas en unas entidades híbridas con la denominación de Comunidades de Vida Cristiana. El padre Dischinger se había hecho famoso en la Orden por la preparación de una tesis doctoral sobre la homosexualidad, a la que incorporó interesantes observaciones experimentales realizadas en el Parque Pincio de Roma. No terminó, naturalmente, la tesis, pero su comportamiento posterior fue menos extraño, después de destrozar la gran obra de las Congregaciones Marianas se fugó de la Compañía con su secretaria (FRSJ, Fuentes Reservadas de la Compañía de Jesús, 1985).

El 9 de diciembre de 1965, el padre Arrupe, instado por su equipo, decide realizar en toda la Compañía una gran encuesta —el *Survey*— para conocer la situación real de cada uno de sus miembros y sobre esa base reorientar después le actividad apostólica de la Compañía *(50 años de la Provincia de Andalucía*, 1974, p 34) Las respuestas al *Survev* alarmaron a Arrupe, revelaban una formidable confusión en toda la Orden, cuya juventud sobre todo se mostraba alejadísima no solo de la tradición, sino del genuino espíritu de san Ignacio Pero la solución mejor que vieron Arrupe y su equipo fue la huida hacia delante, para tratar de encauzar las nuevas tendencias, claramente disgregadoras, decidieron subirse a la cresta de la ola y aparentar que dirigían el movimiento Como todo un símbolo, el sociólogo jesuita padre Pin, director del *Survey*, se decide por la praxis personal, sale de la Orden, se casa con una Von Brentano, divorciada, que poco después se divorcia también de él (FRSJ, 1985).

La crisis de la Compañía de Jesús, de la que hemos presentado unos leves ejemplos, estaba ya incubada, pues, desde la época anterior, cuando la Orden parecía llegar a su plenitud, pero los observadores más profundos coinciden en marcar su desencadenamiento visible en el mismo año 1965 en que terminaba el Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI encomendaba una nueva misión histórica a los jesuitas, y la Congregación General XXXI elegía General para la tormenta inminente al segundo vasco que llegaba a tan alto puesto desde el siglo XVI. Pero pese a los síntomas cada vez más claros nadie podía imaginar en 1965 hasta donde iba a llegar esa crisis. La primera oposición a las innovaciones de Arrupe surge a mediados de agosto de 1966 durante una reunión de Ejercicios Espirituales en Loyola, cuando unos 30 jesuitas emiten un primer manifiesto de protesta en que se habla de retorno a la tradición (M. Alcalá *op. cit.*, p. 78).

La primera desviación tras el decreto sobre ateísmo

Hemos visto con sus propias palabras, como el Papa Pablo VI encomendaba a la Compañía de Jesús en la Congregación General XXXI la lucha contra el ateísmo entendido primordialmente como *antiteismo*, es decir, como ateísmo marxista militante. Esta es la más peligrosa forma de ateísmo que no excluye otras como el ateísmo teórico, o el hedonismo. Pero la Compañía de Jesús, en su consiguiente decreto sobre ateísmo y en una primera interpretación oficiosa y reservada introducía ya una seria desviación del mandato papal (*cfr. Decreto sobre ateísmo*, comentario pastoral, *ad usum NN tantum*, Comisión Interprovincial S.J., Madrid, 1966). En efecto, el propio Decreto, que no utiliza el término *marxismo*, no se refiere de forma directa ni principal a los regímenes comunistas que son, por definición y práctica, ateos (como hacía expresamente el Papa) sino que concreta sobre todo la lucha contra el ateísmo al ámbito de «las injusticias sociales que sobre todo en las regiones en vías de desarrollo disponen a muchos a recibir las doctrinas ateas que van unidas a los programas de revolución social» *(Decreto*, pagina 8, nota 3). Este enunciado es una verdadera prestidigitación que cambia fundamentalmente el sentido del mensaje del Papa.

Los provinciales de la Compañía de Jesús en España constituyeron entonces una comisión dirigida por el teólogo José Gómez Caffarena, de familia derechista y franquista, que había pasado de posiciones moderadamente conservadoras a convertirse, ya en esa fecha, en uno de los primeros líderes de la conversión marxista o pro marxista de un importante sector de los jesuitas españoles en el posconcilio. Caffarena redacta un *Comentario pastoral* en que afianza el paso interpretativo desviado dado en el Decreto. El ateísmo marxista ya no es el principal enemigo, sino que es el ateísmo positivista y pragmático quien «marca mucho más a las masas, según Borne» (*ibíd.*, p. 25). Después, prudentemente, cita también el caso del ateísmo comunista pero desvirtúa muy pronto la línea papal al considerar, con Rostenne, que «el marxismo es el pecado colectivo y objetivado del cristianismo moderno», lo que supone una concesión dialéctica total al marxismo, con reconocimiento de su razón objetiva, profunda (*ibíd.*, p. 67). Para refutar válidamente al marxismo hay que hacerlo en su propio terreno, la acción (página 72) como si ni el marxismo ni el cristianismo difiriesen donde principalmente se oponen, que es en el terreno teórico y de los principios.

De esta desviación teórica e interpretativa nacerá, primero un diálogo con el marxismo desde posiciones viciadas, y después la aceptación estratégica del marxismo como doctrina complementaria o principal. Es lo que haría poco a poco la institución a cuyo desarrollo tanto ha contribuido el doctor Gómez Collarena, «Fe y Secularidad». La institución que en plena rebeldía y decadencia, renació por una subvención del PSOE tras la victoria electoral de 1982 en España.

La prueba de la desviación de los jesuitas al interpretar el ateísmo viene dada, entre otros datos, por la intervención del cardenal Glemp ante el VI simposio de obispos europeos en octubre de 1985 (*cfr. Ya*, de Madrid, 10 de octubre de 1985 p. 33). «El cardenal Glemp —dice la excelente reseña de Mercedes Gordón, la corresponsal de *Ya* en Roma que ha sido, por esta actitud informativa, destituida por el diario— intervino en el debate de la sesión general para referirse al ateísmo institucional y subrayar que existe una explosión del sentimiento religioso en África, en el Islam y en los países del Este, que ha sido detec-

tada por las autoridades marxistas. Estas preparan con calma un plan para frenar este fenómeno y suprimir la religión de la vida del hombre». A este ateísmo se refería principalmente el Papa Pablo VI en su mandato a la Compañía de Jesús, que lo ha desviado por turbias razones políticas y socio-económicas.

LOS JESUITAS FRENTE A PABLO VI: LA CONGREGACIÓN GENERAL XXXII

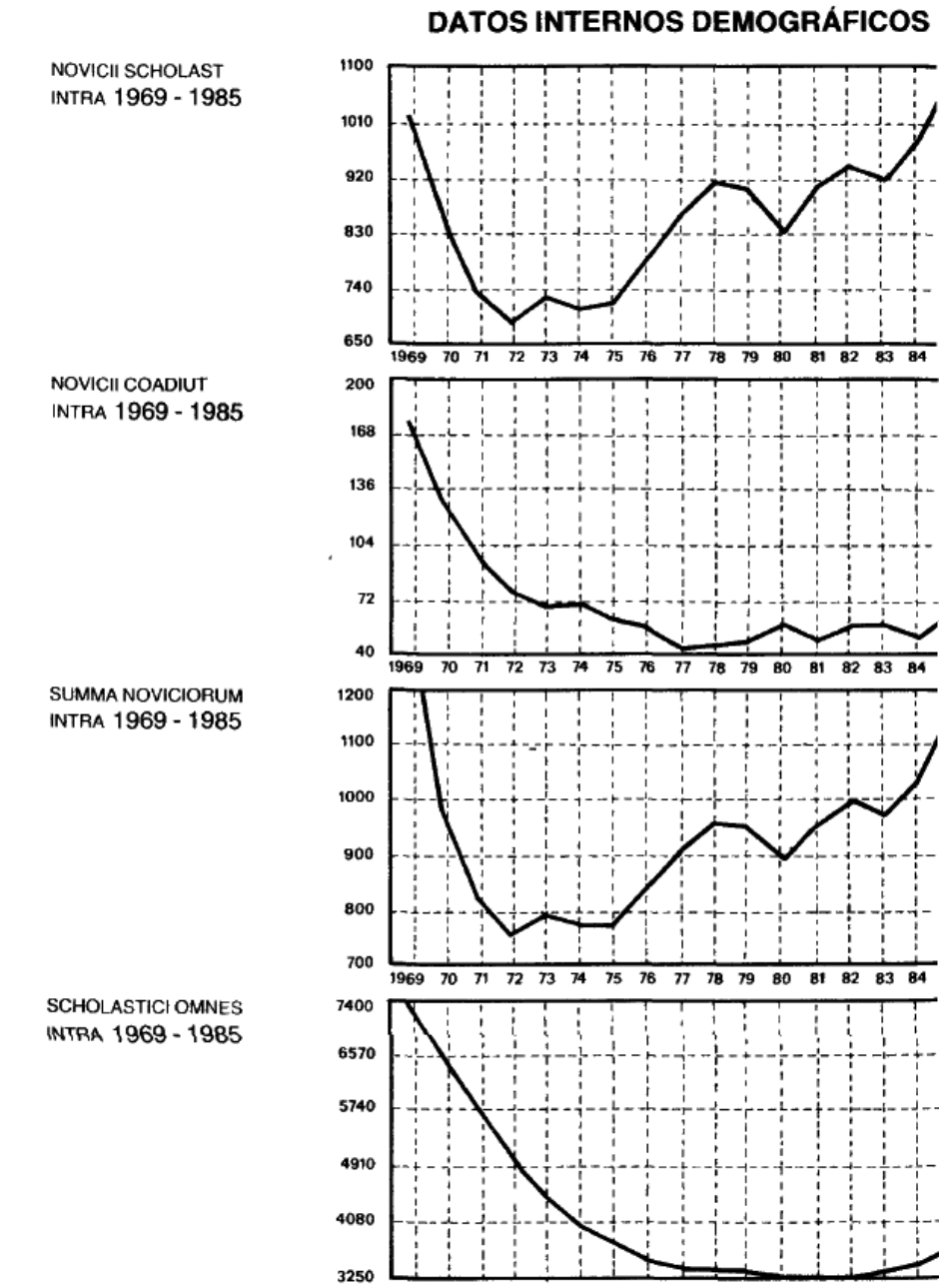
Comienzan los abandonos en masa

Durante los años del Generalato del padre Arrupe la Compañía de Jesús se ha hundido en cuanto a efectivos humanos, y ha perdido, esto es lo más grave, toda una generación puente, lo que hace todavía más problemático el relevo, y compromete, en cierto sentido nada metafórico, la misma supervivencia de la Orden. Según la fuente más autorizada, el nuevo general padre Kolvenbach, «la Orden ha perdido más de 10 000 miembros en veinte años» *(ABC*, 17-111-1985, p. 51). Al resumir varias fuentes internas fidedignas, Hitchcock concluye «En 1965, su año cumbre, la Compañía de Jesús tenía 36 000 miembros en todo el mundo, de ellos 8000 en los Estados Unidos. Diez años más tarde ese número había bajado a algo menos de 29 000, de los que 6200 en USA. Su cifra oficial para 1983 era alrededor de 26 000 de los que solo 5550 en los Estados Unidos» *(The Pope*, p. 19). El mejor estudio sobre la pérdida de efectivos en la Compañía de Jesús es el de Joseph M. Becker S.J., *Changes in US Membersship*, 1958-1975, *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, IX, 1-2 (enero-marzo 1977). Todavía más grave es que los abandonos corresponden casi siempre a personas relativamente jóvenes, sacerdotes o en formación, mientras que el numero de ingresos se ha reducido escandalosamente. Entre los jesuitas norteamericanos solo dos sacerdotes abandonaron la Orden en 1958, en 1970 la cifra saltó a 96. En 1958, el año de más ingresos, unos 400 jóvenes abrazaron la vida de la Compañía, en 1970 solo 85. Los jesuitas españoles son, todavía en 1984, la Orden más numerosa de todas en España, con 3770 miembros. Le siguen los maristas con 2033, los salesianos, con 2001, los HH de las escuelas cristianas con 1862, los

franciscanos con 1741, los dominicos con 1509, los claretianos con 1445. Pero los jesuitas son también los que en ese mismo año, tienen el menor porcentaje de novicios respecto a los efectivos totales de la Orden en España, 1,3% seguidos de los claretianos (2,2%) y los dominicos (1,9%) *(Catolicismo en España*, análisis sociológico, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1985, pp. 309-315).

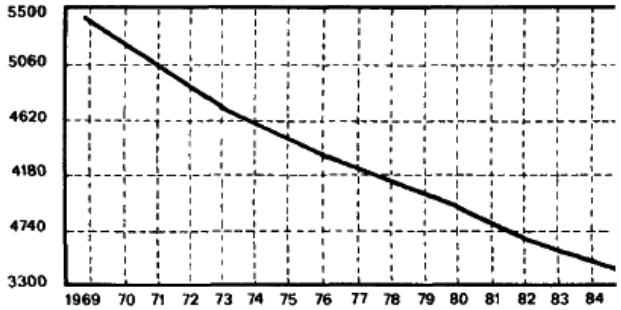
Una de las provincias españolas de la Compañía de Jesús, la de Andalucía, publica un análisis —en 1974 cuando la crisis no había hecho sino comenzar— que puede aplicarse a las demás: «Pero simultáneamente, desde el principio de esta última etapa, se plantea con gran virulencia la crisis de vocaciones. En 1966 había todavía 221 escolares (frente a los 275 en 1960) pero en 1970 bajan ya a 118 y en 1974 a 31. El salto de los 275 de comienzos del periodo hasta los 31, de finales de él, se explica ciertamente porque unos 100 de ellos se han ordenado, pero indica también que ha habido unas 150 salidas, sin contar las salidas (más numerosas aún en proporción) de los que entraron después de 1960. El dato más alarmante que se deduce de la actual pirámide de edades de la provincia es el siguiente, si bien es verdad que actualmente hay en activo un número bastante elevado de operarios relativamente jóvenes (entre los 30 y los 50 años) apenas existen estudiantes que puedan relevarlos. Aun supuesto que se supere la crisis de vocaciones (como parcialmente ya está ocurriendo, después de varios años sin ninguna) ciertamente los nuevos entrados no serán suficientes para compensar el desgaste de la edad y el envejecimiento de la Provincia y en toda hipótesis se volverá a plantear el problema de los años 50, la carencia de una suficiente generación puente» *(50 años*, p. 36). Varios años sin una sola vocación, terrible frase que vale por un diagnostico. En las seis florecientes provincias de España se congregaban, un noviciado para cada una, de cincuenta a setenta novicios por provincia en los años del fervor y la esperanza, los años de Janssens. En los años de Arrupe los noviciados fueron cerrándose y unificándose. Una vez el provincial de Toledo, padre Luis González, inteligente y dedicado religioso que seguía firme en la crisis, quiso animar a los lectores de las Noticias de la Provincia con un incremen-

to espectacular, el numero de novicios había aumentado en un año el cien por cien. Habían llegado a dos.

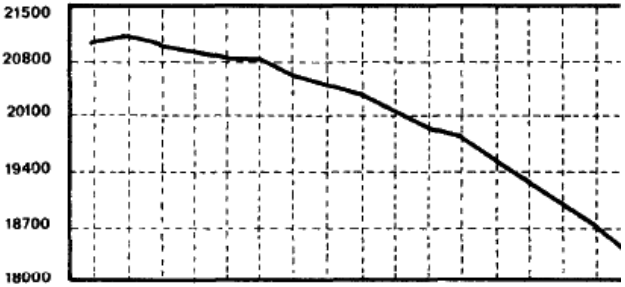


DATOS INTERNOS DEMOGRÁFICOS

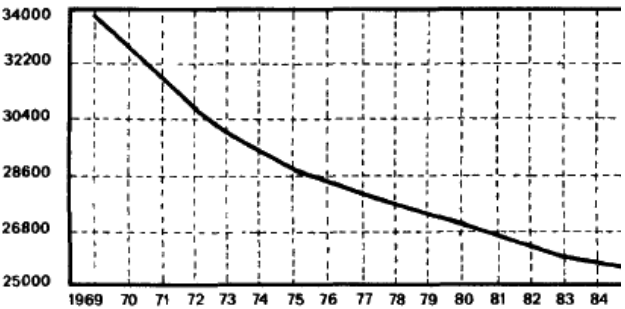
FRATRES COAD OMNES
INTRA 1969 - 1985



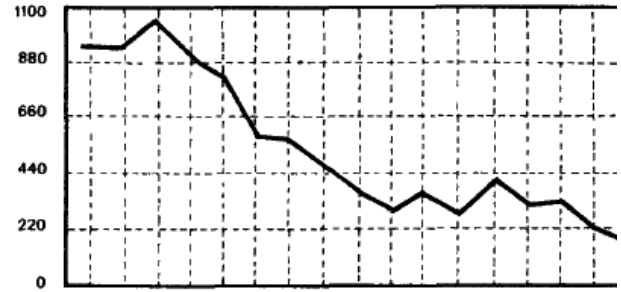
SACERDOTES OMNES
INTRA 1969 - 1985



SOCIETAS UNIVERSA
INTRA 1969 - 1985



SOCIETATIS IMMINUTIO
INTRA 1969 - 1985
(NUMERI NEGATIVI)



DATOS INTERNOS DEMOGRÁFICOS

DEMOGRAPHIA IN S. I.

	NOVICII			SACERD.	OMNES SCHOL.	OMNES FF.CC.	SUMMA	DIFERENTIA i V. ANNUM PRAECEDENTEM				
	SCHOL.	COAD	SUMMA					SAC.	SCH.	FF.CC	SUMMA	%
1960				18.508	10.378	5.801	34.687	+ 449	- 87	+ 32	+ 394	+ 1,15
1961				18.876	10.368	5.842	35.086	+ 368	- 10	+ 41	+ 339	+ 0,98
1962				19.235	10.349	5.854	35.438	+ 359	- 19	+ 12	+ 352	+ 1,00
1963				19.626	10.259	5.903	35.788	+ 391	- 90	+ 49	+ 350	+ 0,99
1964				20.026	10.074	5.868	35.968	+ 400	- 185	- 35	+ 180	+ 0,50
1965				20.301	9.865	5.872	36.038	+ 275	- 209	+ 4	+ 70	+ 0,19
1966				20.592	9.515	5.822	35.929	+ 291	- 350	- 50	- 109	- 0,30
1967				20.798	9.019	5.756	35.573	+ 206	- 496	- 66	- 356	- 0,99
1968				20.958	8.263	5.541	34.762	+ 160	- 756	- 215	- 811	- 2,28
1969	1.026	177	1.203	21.025	7.383	5.420	33.828	+ 67	- 880	- 121	- 934	- 2,69
1970	856	129	985	21.113	6.528	5.257	32.898	+ 88	- 855	- 163	- 930	- 2,75
1971	733	98	831	20.992	5.813	5.056	31.661	- 121	- 715	- 201	-1.037	- 3,15
1972	683	77	760	20.908	5.054	4.898	30.860	- 84	- 666	- 158	- 908	- 2,85
1973	725	68	793	20.828	4.485	4.717	30.030	- 80	- 569	- 181	- 830	- 2,69
1974	705	71	776	20.822	4.032	4.582	29.436	- 6	- 453	- 135	- 594	- 1,98
1975	716	60	776	20.627	3.770	4.459	28.856	- 195	- 262	- 123	- 580	- 1,97
1976	783	56	839	20.517	3.519	4.342	28.378	- 110	- 251	- 117	- 478	- 1,66
1977	862	44	906	20.384	3.392	4.244	28.020	- 133	- 127	- 98	- 358	- 1,26
1978	912	46	958	20.198	3.402	4.131	27.731	- 186	+ 10	- 113	- 289	- 1,03
1979	902	49	951	19.980	3.333	4.035	27.348	- 218	- 69	- 96	- 383	- 1,38
1980	834	59	893	19.882	3.270	3.901	27.053	- 98	- 63	- 134	- 295	- 1,08
1981	909	49	958	19.574	3.277	3.771	26.622	- 308	+ 7	- 130	- 431	- 1,59
1982	945	57	1.002	19.334	3.284	3.680	26.298	- 240	+ 7	- 91	- 324	- 1,22
1983	917	56	973	19.034	3.347	3.571	25.952	- 300	+ 63	- 109	- 346	- 1,32
1984	983	50	1.033	18.757	3.475	3.492	25.724	- 277	+ 128	- 79	- 228	- 0,88
1985	1.089	65	1.154	18.455	3.684	3.410	25.549	- 302	+ 209	- 82	- 175	- 0,68
1986												
1987												
1988												
1989												

(NOTICIAS MENSUALES)
PROVINCIA DE LEÓN - JUNIO/JULIO 1985

La descomposición interna: la Conferencia de Santa Clara

Después de innumerables conversaciones con jesuitas que han abandonado la Orden, la conclusión del autor es que lo han hecho ante el clima de inseguridad interna que se deriva de una profunda crisis de identidad colectiva. Muchos jóvenes entraron en una Compañía de Jesús que ahora ven convertida en otra distinta, o mejor en dos Compañías divididas, en apariencia, de forma irreconciliable. Los inmensos sacrificios personales que comporta la vida religiosa solo pueden sobrellevarse si la propia base espiritual e institucional permanece firme como una roca y conforme al espíritu del fundador. Al vacilar y cuartearse la roca al ver a muchos superiores objetivamente empeñados en una labor de demolición, hace falta un temple heroico para permanecer contra toda esperanza, y es entonces cuando aparecen o se agrandan los problemas personales que, si no fallara la base, se plantearían mucho más adecuadamente y en muchos casos se resolverían. Es un problema de espíritu colectivo, un problema de identidad, provocado por una minoría de iluminados que han convertido a la Compañía de Jesús, con la complicidad, al menos pasiva, del padre Arrupe y sus consejeros, en un centro estratégico de izquierdas bajo coberturas apostólicas. Un estudio cronológico necesariamente incompleto, pero más que suficientemente descriptivo nos lo aclarará mejor que cualquier análisis.

El traslado de muchas casas de formación, en casi todas las provincias, desde edificios, generalmente antiguos monasterios, que imponían por su propio ambiente un respeto y una vinculación al pasado, hasta modernas instalaciones próximas a las ciudades o situadas dentro de ellas apareció, desde poco después del Concilio, como un signo de modernidad y de aproximación a los problemas reales de la sociedad, identificados con los de la sociedad urbana, pero también en casi todas partes el traslado se produjo con acompañamiento de relajaciones, nuevas concep-

ciones de la vida comunitaria y de las relaciones de cada religioso con los demás y con las personas de fuera, y flagrante pérdida de costumbres y de criterios que solo se puede describir como secularización de la Compañía de Jesús. El hecho de que los provinciales de los Estados Unidos celebrasen juntos la misa sin revestirse de los ornamentos sagrados (dato de la portada de una revista oficial S.J. referido a 1972 en Hitchcock, *The Pope*, p. 40), corresponde aún al terreno de los símbolos, pero hubiera resultado inconcebible una década antes. Sin embargo y en un campo mucho más grave —el campo de los criterios— la conferencia celebrada en la Universidad de Santa Clara, en 1967, por un grupo seleccionado de jesuitas encargados de proponer futuras orientaciones sobre la Compañía llegaba a las conclusiones siguientes, que demuestran además, dada la índole de la reunión, que el cambio profundo posconciliar en la Compañía de Jesús no es una especie de locura espontanea sino un acontecimiento pretendido y programado por una minoría audaz que luego se hizo con el poder interno (Hubo una reunión semejante de sociólogos jesuitas en El Escorial, 1973).

En relación con la formación de los jesuitas jóvenes la Conferencia de Santa Clara subrayó «las necesidades del tiempo presente en su plenitud», la familiaridad con la cultura secular y la comunicación con los no creyentes. Apenas se mencionó la comunión con la Iglesia, ni la vincularon con las tradiciones que habían hecho grande a la Orden.

La formación teológica debería centrarse en «los problemas urgentes religiosos de hoy, especialmente los que se refieren al ateísmo y al humanismo secular». Nada que objetar si se trataba de conocer esos movimientos para combatirlos y convertirlos, pero los hechos demuestran que lo que se pretendió fue una comunicación, no una penetración sublimadora.

Con enfrentamiento total al concepto de la vida religiosa, la conferencia proclamó que «una vez un hombre ha sido juzgado

apto para el ingreso en la Compañía, los ideales deben acomodarse en lo posible a la capacidad del individuo mejor que procurar la acomodación del individuo al ideal». Es un individualismo disolvente contradictorio con otras tendencias colectivistas de la nueva Compañía, parece que se trata de demoler más que de reformar.

La conferencia se pronunció por una reforma aniquiladora del voto y del concepto de la castidad pese a que se trata de uno de los puntos en que más insistió Ignacio de Loyola y en que más se distinguió la Compañía hasta este momento. «Para que un hombre ame a Dios —propuso la conferencia— debe poseer la capacidad de amar que se desarrolla con la experiencia del amor humano, y esto no se completa siempre con el amor de un hombre por otro. El amor de un hombre por una mujer y la respuesta de ella puede añadir dimensiones de sensibilidad que de otra forma no pueden conseguirse». La conferencia aceptó el riesgo de que este criterio pudiera conducir a violaciones de la castidad, e incluso a una «total absorción emocional». Pero era el precio necesario para el gran bien que se trataba de conseguir. La conferencia propuso expresamente una *tercera vía* entre sexo y castidad que conduciría, en la práctica, a toda clase de aberraciones morbosas.

La obediencia y el ejercicio de la autoridad, otra piedra angular de la Compañía, y característica ignaciana primordial se redefinieron abiertamente en términos de «diálogo».

La oración debe interpretarse flexible e individualmente, sobre todo buscando a Dios en la vida de los demás hombres. La oración no debe ser la de los Ejercicios que se critica en una propuesta demoledora, sino «dirigirse al Cristo viviente, ahora presente en su pueblo, más que intentar orientarla a una recreación imaginativa del Jesús de hace dos mil años». Los Ejercicios son exactamente esa recreación, ahora descartada.

En el campo litúrgico la conferencia recomienda el cambio por el cambio, aunque los obispos desaprueben las experiencias.

La asistencia o celebración de la misa sería *contraproductiva* si se convierte en un problema de disciplina. En cambio se exigía a los jesuitas, incluso contra su voluntad, la participación en ejercicios terapéuticos, o «sesiones de sensibilidad dirigidas profesionalmente». El padre Arrupe no asumió el conjunto de estas conclusiones, pero tampoco cortó de raíz su capacidad disolvente (American Jesuit Assistance Conference, Santa Clara, 1967, *Total Development*, pp. 9, 12, 23-41, 58-69, cit. en Hitchcock *The Pope* pp. 53-55). La Universidad S.J. de Santa Clara ha promovido el liberacionismo, con los padres Cardenal y Ellacuría como invitados preferentes en sus actos.

Un catalogo de disentimientos con Roma

La publicación de la *Hunanae Vitae* por Pablo VI en 1968, con su valiente proclamación de la doctrina e incluso del heroísmo cristiano en las relaciones matrimoniales y su definición ideal del amor entre los hombres provocó en la Compañía de Jesús una tremenda oleada de disentimiento y rebeldía, a veces abierta, contra la enseñanza papal, contra el sentido fundacional de la obediencia y contra el concepto tradicional de la castidad dentro de la orden en el sentido marcado por las propuestas de Santa Clara, que se difundieron y se aceptaron por los jesuitas *progresistas* en todo el mundo. Simultáneamente este año de la protesta estudiantil universal es también el año en que toma cuerpo dentro de la Compañía de Jesús la interpretación revolucionaria de la llamada *opción por los pobres* el año en que los jesuitas españoles progresistas y ya preliberacionistas consolidan (se creó en 1967) el instituto rebelde Fe y Secularidad en Madrid, donde, como hemos visto, el mandato papal para el combate contra el ateísmo se tergiversa y se convierte en dialogo amistoso y comprensivo con el ateísmo y con todas las modas más o menos teo-

lógicas a las que no se combate ni enjuicia desde una solida posición eclesial sino que se las asume sin crítica, y con pérdida de las posiciones propias.

El teólogo moralista más influyente en los Estados Unidos, padre Richard A, MacCormick, de la Universidad de Georgetown, dirigió como otros miembros de su Orden, la oposición cerrada contra Pablo VI por su firme posición contra el aborto y la contracepción (Hitchcock *The Pope*, p. 42). La revista oficiosa de los jesuitas, *América*, fue fiel al Papa en tan delicadísimo terreno hasta 1966, desde entonces se dedicó a la crítica sistemática de las enseñanzas del Vaticano bajo la dirección de un nuevo responsable, el padre Donald Campion. Los jesuitas de Georgetown aconsejaron a John Califano, cuando era secretario para la Salud, la Educación y el Bienestar, que no interpusiera su autoridad para prohibir los abortos. Pronto fue voz común que las recomendaciones de la conferencia de Santa Clara sobre la sexualidad de los jesuitas, incluso antes de haberse formulado, ya se estaban poniendo en práctica por vía de «experimentación». «Las orientaciones oficiosas se publicaron en un folleto, bajo auspicios oficiales, que proponía diversos ejemplos de comportamiento, incluidas la homosexualidad y el comportamiento heterosexual concreto. El consejo que ofrecían los superiores consistía en respetar la necesidad de desarrollo afectivo por parte de cada jesuita, pero refrenándose ante la *acción decisiva*» [(Wilham A. Barry et al, Affectivity and Sexuality, *Studies in the Spirituality of Jesuits* X, 2-3 (marzo-mayo 1978)]. El autor de este libro tuvo más o menos en aquella época una curiosa experiencia con cierto jesuita muy inteligente e influyente que se hizo eco de forma positiva, de estas nuevas orientaciones. Entonces tuvo ocasión el autor de comunicar estas orientaciones al almirante Carrero Blanco, quien inmediatamente creyó que el problema era digno de informe al general Franco, quien pidió y ob-

tuvo toda clase de detalles sobre el particular y expresó su asombro.

En 1976 el teólogo John MacNeill S.J. publicó el libro *The Church and the Homosexual*, «quizás el primer intento abierto en la historia de la Iglesia católica para justificar el comportamiento homosexual teológicamente, un tema que MacNeill había estado estudiando durante varios años» (Hitchcock, *The Pope*, p. 45). Algunos famosos jesuitas le siguieron en su reivindicación. James Hitchcock, un autor católico que opera siempre con una documentación abrumadora, ofrece una impresionante lista de casos en que los jesuitas progresistas de todo el mundo han expresado de forma pública su disentimiento con la doctrina del Papa y de la Santa Sede en múltiples problemas Entre ellos.

—El presidente de la Universidad de Georgetown en Washington, padre Timothy Healy, respondió a la visita del Papa Juan Pablo II a los Estados Unidos escribiendo que el Papa no entendía la educación superior norteamericana.

—Un teólogo, Edward Kilmartin, se permitió publicar un libro, *Iglesia, Eucaristía* y *sacerdocio*, en que criticaba el documento de Juan Pablo II de 1980 sobre la Eucaristía porque no estaba de acuerdo con los postulados de la teología moderna.

—Un número considerable de jesuitas, entre los que se incluía a casi todos los miembros de la Facultad de Teología de Berkeley, rechazaron públicamente el documento del Vaticano (1977) en que se mantenía la tesis de que las mujeres no pueden ser ordenadas válidamente para el sacerdocio.

—Walther Burghardt, editor de *Theological Studies*, criticó en la Prensa la censura del Vaticano al teólogo suizo Hans Küng, y se mostró en desacuerdo con la doctrina de la Santa Sede contra la esterilización.

—El obispo de Baton Rouge, Joseph y Sullivan, ha acusado al jesuita George Wilson de violar el secreto profesional y falsificar

algunos elementos de una disputa del obispo con un sector liberal de su clero.

—Un sociólogo jesuita, John A. Coleman, atacó duramente al Vaticano por sus intentos de poner orden en la caótica Iglesia de Holanda, y llegó a sugerir que los obispos holandeses que sigan las directrices del Vaticano sean lapidados por el pueblo.

—Un teólogo de la Compañía, el padre George Maloney, alabó a las Iglesias ortodoxas orientales por poseer «el rasgo salvador de haber evitado la pesada autoridad de una jerarquía monárquica sometida a un Papa».

—Joseph O'Hare, editor de *América*, informó que en Woodstock, a fines de los años cincuenta, un teólogo jesuita prominente trataba sistemáticamente de erradicar la *papolatría* de los estudiantes, que infectaba a los católicos americanos. El propio O'Hare pensaba que Juan Pablo II era un europeo del Este incapaz de entender a los occidentales.

—Un teólogo jesuita, David Toolan, ha escrito: «Si alguien de esta generación pretende hacer seriamente el camino espiritual, se verá virtualmente forzado a renunciar a la Iglesia de Cristo».

—Cuando en 1979 el Vaticano decretó que el teólogo Hans Küng no debería ya considerarse como un teólogo católico, y le retiró su *venia docendi*, *América*, la revista de los jesuitas (12-I-1980) criticó con dureza la decisión de la Santa Sede, y varios teólogos jesuitas norteamericanos firmaron un manifiesto de repulsa (Todos los datos anteriores, con el detalle de las fuentes en J. Hitchcock *The Pope*, pp. 37-40).

Pero el colmo del disentimiento con Roma fue protagonizado en los Estados Unidos, y en 1968, por el excéntrico jesuita Daniel Berrigan, que con otro hermano religioso encabezó un asalto a una oficina federal de reclutamiento en Catonsville, y quemó varios archivos con tarjetas militares. Estaba en libertad bajo fianza cuando voló a Hanoi para participar en una campaña de

propaganda contra su patria. Sentenciado a tres años de prisión pasó a la clandestinidad hasta que fue detenido e ingresado en prisión durante diecisiete meses en Danbury. En 1980, dedicado de lleno al espectáculo pacifista y antimilitarista, destruyó el cono de un misil en Pensilvania. En sus manifestaciones públicas fustiga a la Compañía de Jesús como momificada, irrelevante y esclerótica, lo que no le impide permanecer en ella ni convertirse en un ídolo para muchos jesuitas jóvenes, la mayoría de los cuales han abandonado ya la Orden (J. Hitchcock, *The Pope*, p. 107 y ss.) Berrigan es un anarquista más que un marxista aunque aduce de vez en cuando citas, generalmente disparatadas, de Marx. Lunático exhibicionista, compara públicamente a Ho Chi Minh con Jesús e Ignacio de Loyola. Es, en caricatura, el ejemplo máximo de degradación personal a que puede llegar un jesuita rebelde en toda su plenitud. Su *boutade* más deliciosa es su pretensión de figurar como uno más en la gran serie histórica de los jesuitas mártires, y se siente especialmente parecido a los mártires de Inglaterra bajo el reinado de Isabel I.

La crisis española y la aventura política del padre Drinan

El padre Manuel Alcalá, arquetipo de jesuitas progresistas, acusa al Papa Pablo VI de llegar a persuadirse de las opiniones de los jesuitas españoles ignacianos, que seguían una «política memorialista» como si la Santa Sede formase sus opiniones solo con oír a una de las partes *(op. cit.*, p. 82). Pero debemos a este jesuita periodista una importante relación sobre un gravísimo suceso que estuvo a punto de producirse, la división de la Compañía de Jesús en España.

En marzo de 1968 la Secretaría de Estado pidió al padre Arrupe un informe pormenorizado sobre la crisis de la Compañía de Jesús en España. En mayo siguiente los provinciales de Iberoamérica reunidos en Río con Arrupe publican una carta-denuncia en sentido liberacionista, era el año de Medellín. Ante las pro-

testas antipapales por la *Humanae Vitae* el General llama la atención a los directores de revistas de la Compañía, con escaso éxito. El 11 de noviembre de 1968 el nuncio en España, monseñor Dadaglio, llama al provincial de Toledo Luis González, para solicitar de él en nombre del Papa un informe sobre la actuación de los jesuitas en Madrid, donde se habían concentrado unos 650 por el traslado de la Universidad de Comillas, muchos se dispersaron en 30 pisos pequeños. En diciembre de 1968 viajaban a Roma el presidente y el secretario de la Conferencia Episcopal española, monseñores Morcillo y Guerra Campos, quien informaron al Papa sobre las desviaciones de los jesuitas en España y luego escribieron al padre General sobre la pésima impresión del Papa. El 9 de enero de 1969, 20 profesos veteranos se reúnen en las Reparadoras de Madrid y piden la creación de una provincia autónoma de fidelidad ignaciana, dependiente solo del General. En una reunión celebrada en Manresa a fines de noviembre el enfrentamiento entre las dos tendencias es frontal. En la primera semana de diciembre de 1969 el arzobispo de Madrid, monseñor Morcillo, propone a los obispos la división de la Compañía que se aprueba por 49 votos contra 18. El 27 de enero de 1970 Morcillo comunica esta decisión al padre Arrupe. Pero se oponen, pese a su derrota en la Plenaria del Episcopado, los cardenales Tarancón (primado de Toledo) y Tavera, con otros obispos, animados por los jesuitas progresistas que ya cercaban al cardenal primado. En marzo de 1970 los siete provinciales de España, reunidos en Alcalá, dimiten ante el padre Arrupe, entre ellos el padre Ignacio Iglesias. A fines de marzo se celebran en España las congregaciones provinciales, dominadas por los progresistas, que dan un voto de confianza a Arrupe, que viene en visita a España a principios de mayo de 1970, habla en audiencia con Franco y consigue que, a su regreso la Santa Sede desista de la creación de una provincia autónoma de estricta observancia en Es-

paña, ante el argumento del cardenal Tarancón, toda la Iglesia de España se dividiría igualmente (M. Alcalá, *op. cit.*, p. 82 y ss.)

Muy pronto empezaron los jesuitas a tergiversar la *opción* por los *pobres* en sentido liberacionista y revolucionario. En 1969, como ya sabemos, el recién fundado Instituto Fe y Secularidad organizó en la Universidad de los jesuitas en Deusto, Bilbao, el encuentro donde Giulio Girardi sembró la teología de la liberación en España. Este hecho, que entonces apenas trascendió a la opinión pública, conmociono vivamente a un sector, todavía mayoritario, de jesuitas que pretendían seguir su vocación según las constituciones, los Ejercicios Espirituales, el espíritu y la tradición ignaciana.

En ese mismo año 1970 el jesuita Robert Drinan, decano de la Facultad de Derecho de la Compañía de Jesús en Boston, presentaba con éxito su candidatura a la Cámara de Representantes del Congreso, contra las órdenes del padre Arrupe, y se convertía en el primer miembro de la Compañía de Jesús que llegaba a tan alto puesto legislativo (*cfr.* A Hitchcock *The Pope*, p. 91). Drinan, liberal radical, ganó su puesto en el Congreso con el apoyo de protestantes y judíos contra el voto de los católicos de su circunscripción. Su mandato fue escandaloso. Criticó, en libros y actos políticos, al anticomunismo de Norteamérica y al militarismo, se opuso a la acción federal contra la pornografía, votó siempre en favor del aborto, y suscitó tal oleada de protestas entre los católicos norteamericanos que en la primavera de 1980 el Papa Juan Pablo II tomo la decisión de prohibir en toda la Iglesia que los sacerdotes aceptasen cargos públicos. Con ello hizo imposible la reelección del padre Drinan. Para completar el cuadro digamos que frente al representante demócrata Drinan, el jesuita republicano MacLaughlin se presentó (esta vez sin éxito) al Senado, se convirtió en ayudante del presidente Nixon, vivió en los fementidos apartamentos Watergate donde daba ostentosas

fiestas presididas por una habitual anfitriona, acabo por dejar la Orden, se casó y actuó luego como columnista conservador.

En el mismo año 1970 en que los padres Drinan y MacLaughlin se presentaban con variada fortuna a las elecciones legislativas USA, el jesuita holandés padre Van Kilsdon se enfrentaba con una comisión teológica nombrada por el padre Arrupe para estudiar sus tesis contra la concepción virginal de Jesús en torno a la doctrina del catecismo holandés. Kilsdon afirmaba que Jesús era hijo natural de san José. Tanto el padre Rahner como otros miembros de la comisión dictaminaron la herejía de semejante tesis, pero entonces Arrupe, débil como siempre, decidió ampliar la comisión con otros teólogos jesuitas de Holanda quienes protestaron por la persecución ideológica contra Kilsdon, como si se tratase de un nuevo caso Galileo. Esto creó una división artificial de opiniones y la herejía quedó sin censura (FRSJ 1985).

Los libros de 1972 y la «praxis»

En 1971 los jesuitas de Chile actuaban ya directamente en el fomento del proyecto marxista-leninista que hizo ese año sus primeros movimientos y que estallaría al año siguiente con el nombre de Cristianos por el Socialismo. Los jesuitas de España, a través del Instituto Fe y Secularidad, entablaban profundas relaciones informativas y políticas, mediante los jesuitas de Iberoamérica, para la ofensiva liberacionista que, orientada por los jesuitas españoles, iba a estallar al año siguiente. Se buscaron medios de financiación para organizar un gran encuentro, mientras la atención de las autoridades españolas se concentraba en la dramática pugna política entre el palacio del Pardo y el palacio de la Zarzuela acerca de la sucesión del general Franco. La Iglesia progresista de España celebraba la Asamblea Conjunta Obispos sacerdotes, que fue una victoria total de las nuevas tendencias, y demostró que una parte del clero español estaba proletarizado y propenso no solo al antifranquismo sino incluso a

una solución socialista. El jesuita José María Castillo influyó intensamente en la preparación de la Asamblea Conjunta, antes de aparecer públicamente como uno de los más radicales teólogos de la liberación. Un inteligente teólogo jesuita, el padre Andrés Tornos, publicaba en la «Editorial Desclee» de Brouwer el libro *Sociedad* y *teología* en cuyo capitulo «Teología y lucha de clases» (p. 123 y ss.) asume —metodológicamente y en cuanto al contenido— la trama del marxismo como lugar teológico aceptable.

El año 1972 es clave. Más que cualquier discusión bibliográfica debemos subrayar en él la celebración del decisivo encuentro de El Escorial, en julio, donde se dio la señal para el desencadenamiento de la teología de la liberación en Iberoamérica en clarísima vinculación —que fue cínicamente negada por los organizadores— con el movimiento Cristianos por el Socialismo, de matiz marxista-leninista, que se proclamaba pocos meses antes en el Chile de Allende, bajo los auspicios de Fidel Castro, el dictador de Cuba. El cardenal Jean Damelou, teólogo jesuita francés, una de las lumbreras del Concilio, avisaba seriamente que bajo pretexto de renovación la decadencia y la degradación estaban entrando en las Órdenes religiosas. Inmediatamente un grupo de superiores religiosos, incluyendo al padre Arrupe, negó la acusación y trató de minimizar el aviso. Los superiores —que no hay peor ciego que quien no quiere ver— afirmaron que, pese a algunos pequeños errores, la vida religiosa era más fuerte que nunca en 1972. Los jesuitas progresistas nunca perdonaron al cardenal Damelou su denuncia profética. De momento le echaron —a un cardenal— de una residencia de la Orden. Dos años más tarde moría el cardenal en el apartamento de una prostituta, y sus amigos le excusaron con la noticia de que, ya hombre de mucha edad, se dedicaba también al apostolado entre esa clase de mujeres, según el ejemplo de Cristo. Pero fueron precisamente algunos de sus hermanos jesuitas quienes insinuaron que

las circunstancias de la muerte del cardenal fueron bastante más equivocas (*cfr*. Hitchcock, *The Pope*, p, 57), El autor de este libro ha experimentado, con motivo de la publicación de los artículos que iniciaron su tratamiento del liberacionismo, hasta qué grado de ensañamiento y de villanía pueden llegar los jesuitas progresistas en las polémicas donde se les denuncia con serenidad y pruebas en la mano. Y espera peores ataques con motivo de este libro.

El padre Arrupe trató, en este mismo año 1972, de contrarrestar el desbocamiento de la Compañía con tan frágil remedio como un libro *Nuestra vida consagrada* (Madrid-Zaragoza, Hechos y Dichos, Apostolado de la Prensa), en el que negaba la existencia real de una crisis en la Iglesia y en la vida religiosa, cuando tenía a las dos encima, y daba consejos verbales de espiritualidad pero reafirmándose en los cambios radicales de la modernidad. Otros jesuitas iban bastante más lejos en ese mismo año, como el teólogo José María Díez Alegría en su libro, difundidísimo en España y en Iberoamérica, *Yo creo en la esperanza* (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer). Este inteligente jesuita, que terminó exclaustrado primero y excluido después de la Compañía, había desempeñado importantes puestos de formación de los jóvenes de la Orden primero como profesor de Filosofía y luego como superior de la Facultad de Alcalá de Henares. Miembro de una familia española ejemplar, hermano de dos insignes tenientes generales que han prestado grandes servicios a España durante la difícil época de la transición histórica en los años setenta, había mantenido, hasta fines de los años cuarenta, posiciones muy conservadoras. En su texto de 1949, por ejemplo («Notae at praelcctiones philosophiae moralis»), se mostraba muy receloso de la democracia, y afirmaba que solo se la podría tolerar en algunas circunstancias graves como mal menor (p. 57) y se oponía fervientemente al colectivismo marxista (p. 16). Después evolucionó hacia la izquierda radical, publicó con otros dos jesuitas

en Italia, mientras era profesor de la Universidad Gregoriana, una dura nota contra el Vaticano por sus intervenciones en la política italiana y en su libro de 1972 interpretaba la fe como liberación total «frente a todo lo humano, incluso lo eclesiástico, lo religioso institucionalizado» (*ibíd.*, p. 14). Hombre profundo y de vida privada ejemplar ha confesado que da su voto al Partido Comunista (ahora en 1986, no se sabe a cuál de los tres), y que «mi reflexión cristiana ha sido ayudada por el marxismo» (p. 40). Critica duramente el comportamiento histórico de la Iglesia: «Pero esto —dice— me ha llevado a constatar que el cristianismo como vida vivida está inédito. Que los cristianos existentes en la historia no viven el cristianismo. Y que el análisis que hace Carlos Marx de la religión como opio del pueblo vale en un enorme porcentaje (digamos al ochenta por ciento) de la religión que los cristianos vivimos como cristianismo y que es en realidad otras muchas cosas» (p. 40).

Es sobrecogedor que un teólogo tan inteligente se crea, de pronto, descubridor de la autentica vida cristiana «A mi —dice— Hegel me ha ayudado a comprender a Marx. Marx me ha llevado a redescubrir a Jesucristo y el sentido de su mensaje. Jesús y su mensaje me han hecho caer en la cuenta de que los cristianos no somos cristianos, de que la Iglesia católica existente en la historia tiene poco de cristiano para mí. Hegel ha sido un sabio. Tal vez un nieto de Lamek. Marx, un profeta, un retoño *sui generis* de Amos, de Jeremías y de Sofomas, el profeta mesiánico de la sociedad sin clase». Y rubrica tan peregrina equiparación histórica —sin decirnos que los profetas de Israel anunciaban a Dios, y Marx trató de eliminar a Dios— con esta tesis «La aceptación del análisis marxista de la historia con los elementos de significación histórica de la lucha de clases y de necesaria superación de la propiedad privada de los medios de producción en nada se opone a la fe y al Evangelio» (pp. 53-54) Es al revés, se opone en todo.

El informe de 1973: «La vida religiosa en peligro»

Hacia 1973 —cuando la Iglesia católica consumaba su despegue del régimen de Franco en el documento «La Iglesia y la comunidad política»— los jesuitas progresistas, gracias al apoyo de Arrupe y sus asistentes se habían hecho con el aparato del poder en casi todas las provincias y preparaban la convocatoria de una congregación general extraordinaria para afianzar su poder y cristalizar la nueva orientación renovadora en el apostolado de la Orden. Mientras tanto, en todas las provincias, los jesuitas tradicionales o conservadores, es decir, quienes no se oponían a la renovación ignaciana sino al desmantelamiento que ya estaba haciendo estragos, se veían sometidos a una persecución implacable por el aparato de la Orden. El historiador Cornelius M. Buckley, de la Universidad de San Francisco y columnista en la Prensa católica, fue silenciado y censurado por su provincial en 1980. El joven teólogo de San Francisco, Joseph Fessio, organizó un programa académico según las tradiciones vivas de la Compañía, que fue criticado acerbamente por los jesuitas progresistas, alguno de los cuales pidió que el padre Fessio fuese examinado por un psiquiatra. Casi todos los jesuitas de la facultad de Teología entonces en Los Gatos, California, publicaron en *América* un rechazo en forma de la encíclica papal *Humanae Vitae* (J. Hitchcock, *The pope...*, p. 59 y s.) Como los jesuitas progresistas se dedicaban sistemáticamente a excluir a los jóvenes de ideales ignacianos, algunos jesuitas han retenido grupos enteros de vocaciones, y han tratado de formarlos al margen de las nuevas directrices de la Orden, con el apoyo de algunos obispos. Mientras algunos jesuitas rebeldes imponían estas nuevas orientaciones en la Urden, los jesuitas ignacianos españoles, en un esfuerzo desesperado para informar a la opinión pública, editaban en «CIO», 19/3, el folleto *La vida religiosa en peligro*, que causó una honda impresión en medios religiosos, pero poco efecto en círculos más amplios por las circunstancias de tensión y expecta-

ción política que entonces vivía España. En ese mismo año el padre Arrupe provocaba la desmoralización en el Congreso de Antiguos Alumnos en Valencia al repudiar la formación que los propios jesuitas les habían dado. El presidente de la Federación dimitió (*cfr.* M. Alcalá, *op. cit.*, página 39).

En este folleto de CIO se recoge importante documentación. En primer lugar la nota del recién estrenado provincial de España en que se niega la posibilidad de una división interna en la Compañía, aunque se reconocen las gestiones para lograrla (p. 12). Se detallan las declaraciones del cardenal Danielou en «Radio Vaticana», de las que ya hemos hablado, junto con la réplica de los generales que se sintieron aludidos. Se inserta en el folleto una carta de setiembre de 1972 («Gravísimos datos y hechos») en que se criticaban las nuevas técnicas de dinámica de grupos impuestas a la Compañía. Se citaba una dura carta del cardenal Villot —16 de abril de 1972— sobre la proyectada Congregación General XXXII, en la que la Secretaría de Estado notaba ya unos exclusivismos alarmantes. Y se daba la voz de alerta sobre el nombramiento de un conocido experto en marxismo, el padre Jean-Yves Calvez, como presidente de la Comisión Preparatoria de la futura congregación general; quien, aunque entonces no se sabía, encargó la redacción del que sería vital Decreto IV al jesuita español Alfonso Álvarez Bolado, quien por entonces, 1972-73, se dedicaba ya afanosamente a la propagación del liberacionismo en España e Iberoamérica desde el Instituto Fe y Secularidad. Aunque encubridores del liberacionismo como Martín Descalzo se obstinen en negar las conexiones entre la eclosión liberadora y la crisis de los jesuitas. Ahí están.

El informe de 1974

El año 1974, con la Congregación General XXXII convocada para el mes de diciembre, los jesuitas progresistas forzaron la elección de compromisarios, excluyeron —contra las expresas

directrices del Vaticano— a los conservadores, prepararon políticamente la asamblea romana de la Orden con todas las técnicas de la manipulación y provocaron la alarma en la Secretaría de Estado y en el propio Papa Pablo VI, que también se preparó a fondo para encarar el acontecimiento. Alertado por el Vaticano el padre Arrupe convocaba los días 13 y 14 de enero a los directores de las principales revistas de la Compañía en Europa para frenar la oleada de hipercriticismo con que trataban las directrices romanas, pero la característica flojera del general no consiguió grandes efectos en la reunión (A. Woodrow, *Los jesuitas*, p. 148). Este año 1974 era el elegido por los jesuitas liberacionistas del Instituto Fe y Secularidad para convocar en Madrid la importante reunión para el trasplante de la teología progresista europea a la teología de la liberación iberoamericana y el autor del trasplante era precisamente el organizador del encuentro de El Escorial y estrella inminente de la XXXII Congregación General, padre Alfonso Álvarez Bolado (*cfr*. K. Rahner et al, *Dios y la ciudad*, Madrid «Cristiandad» l975). Los jesuitas ignacianos, frustrados en su reciente deseo de formar una provincia aparte, excluidos en masa de la Congregación General, publicaron bajo el seudónimo de sus tres ejemplos históricos (Ignacio Javier Pignatelli) un tremendo alegato, *La verdad sobre la Compañía de Jesús*, en que advertían a la opinión pública sobre los peligros revolucionarios de la propia congregación general. Avisaban que 250 padres, mal informados y manipulados (p. 5) iban a decidir sobre «el grave influjo de la Compañía en la autodemolición de la iglesia». Y denunciaban «el escándalo que clama al cielo de unas elecciones que se quiere hacer pasar por democráticas y cuyo escrutinio y proclamación de electos está exclusivamente en manos del general y los PP. provinciales designados por él, sin control alguno posible por parte de los jesuitas electores, sobre una falseada información acerca de la situación de la Compañía y sobre los métodos y responsabilidad del gobierno del P. general

y superiores provinciales en resistencia prolongada y obstinada a la voluntad y admoniciones de la Santa Sede, promoviendo a los demoledores innovadores y anulando represivamente a los jesuitas en fidelidad» (p. 5). El informe analiza la «psicosis de cambio» en la Compañía. Detalla el procedimiento electoral para permitir la manipulación (p. 34). La Congregación General XXXII quedó convocada por el padre Arrupe el 8 de setiembre de 1973 (p. 60). El Papa envío, el 15 de setiembre, al padre Arrupe una carta pública en que trataba —inútilmente— de orientar la preparación de la importante Asamblea. En algunos momentos, el padre Arrupe mostró su ciega voluntad de imponer las nuevas orientaciones, como cuando habló del dinamismo en la Compañía «capaz también de expulsar a todos aquellos elementos, quizá también personas, que no pueden adaptarse a la imagen renovada de la única Compañía» (p. 61).

El sereno y dramático informe detalla los ritmos de decrecimiento en la Orden ignaciana. Entre 1965 y 1973 el movimiento demográfico registraba anualmente 300 entradas, 360 defunciones y 1000 salidas (página 76). Analiza las causas de la crisis de vocaciones, entre las que destaca la descomposición interna (p. 78). «Desde 1970 —dice el informe entre una abrumadora acumulación de testimonios— hay en España dos Compañías inconciliables» (p. 83). Y termina con un duro alegato de muchas páginas contra la figura y las directrices del padre general, Pedro Arrupe, que no resumimos porque hemos preferido presentar a esta triste personalidad con base en sus mismos hechos y sus mismos textos.

La Congregación General XXXII: los preavisos

La Santa Sede, lo hemos dicho, había demostrado ya, incluso públicamente, su gravísima preocupación por la forma —antidemocrática y desde luego antiignaciana— con que el equipo Arrupe, dirigido por los padres Jean-Yves Calvez y Alfonso Álvarez

Bolado, estaba preparando la Congregación General XXXII donde, por los procedimientos indicados y fuera de todo control, los progresistas se habían asegurado ya una muy cómoda mayoría. Nada satisfecha con las informaciones que venía recibiendo sobre los preparativos de la Congregación General, la Santa Sede dirigió a la Compañía de Jesús cuatro avisos descarnados y expresos durante esa fase preparatoria.

El 24 de abril de 1972 el cardenal Villot, secretario de Estado, dirigía una carta al padre Arrupe cuya principal advertencia consistía en que no se cerrase el camino del sector tradicional de los jesuitas en las elecciones a la congregación, lo que suponía una clara expresión de desconfianza en los nuevos métodos electorales de la Orden.

> «Como ha sucedido también en otras beneméritas congregaciones, el soplo de renovación querido por el Concilio para adecuar la vida religiosa a las exigencias de los tiempos, por un testimonio siempre más eficaz del mensaje evangélico en el mundo moderno, según el espíritu de los respectivos fundadores, ha llevado a veces a algunos inconvenientes en la recta interpretación de los votos, la disciplina, la formación religiosa, así como de la adhesión total de la mente y el corazón al magisterio de la Iglesia que propone infaliblemente la verdad revelada. El constante empeño de permanecer fieles a la primitiva inspiración de cada uno de los institutos, como también a la experiencia del *aggiornamento*, en la sana y equilibrada ponderación de la realidad presente, requiere un estudio atento de la situación, con sus luces y sus sombras, y la próxima congregación es un claro testimonio de esta voluntad de parte de V. P. y de la Compañía.
>
> »En el alabar el intento y animar el esfuerzo, el Santo Padre confía firmemente *que toda la Compañía sea reflejada en la composición de la congregación misma, que en ella*

estén adecuadamente reflejadas las varias tendencias y *mentalidades y por tanto también aquellas que invocan en una forma más tradicional la fidelidad al espíritu* y *a la misión propia de la Compañía*, y está además seguro de que serán tenidas en la debida cuenta, como expresión de la solicitud de la Iglesia por el incremento de la vida religiosa, todas las normas ya emanadas, sea en los documentos conciliares, punto firme de referencia para la renovación de la vida religiosa en el cuadro de la misión santificadora de la Iglesia, sea en las actas de la Santa Sede, quien especialmente con la exhortación apostólica *Evangélica testificatio* ha propuesto algunas orientaciones fundamentales de la espiritualidad y de la acción de los religiosos en el mundo moderno».

(Carta del cardenal Villot en *La verdad sobre la Compañía*, pp. 127-128).

La Secretaría de Estado mostraba frecuentemente, de forma pública y reservada, su preocupación por los comportamientos del padre Arrupe, quien en el Sínodo de los obispos de 1971 se había alineado con la minoría sinodal proliberacionista e hipercrítica de la Santa Sede; allí indicó que el Papa era más o menos prisionero de la Curia, y en rectificaciones posteriores dejó las cosas peor que estaban (El padre Calvez cree que el famoso decreto IV de la C.G. XXXI es un eco del Sínodo-71). Por eso la Curia, en 1973, quiere atar corto al padre Arrupe y el 7 de mayo le convoca a una reunión con el cardenal Villot y monseñores Banelli y Casaroli, la plana mayor de la Secretaría de Estado. Después de la reunión, la Curia envía a Arrupe una minuta de lo tratado, a la que el general responde, el 12 de mayo, con una carta en la que manifiesta haberse sentido «no en una atmósfera de diálogo constructivo, sino bajo la impresión de que las informaciones recibidas eran ya aceptadas de antemano, es decir que se concedía más autoridad y credibilidad a las informaciones

que a las explicaciones». El padre Arrupe, que recurrió a las lágrimas en esta reunión admonitoria, recibió el 2 de julio de 1973 una nueva e importante carta del cardenal Villot en la que se le replica que «la voluntad de un dialogo, abierto, sincero, constructivo, ha sido ya manifestada inequívocamente desde hace años por parte de la Santa Sede respecto de la Compañía». Peí o que «hay preocupación por la *multitud de señales de una vasta y profunda crisis que se manifiesta en la Orden, con serio peligro para la misma Compañía*, para otros institutos religiosos y para la misma iglesia». Se destacaban sobre todo las informaciones en el campo doctrinal. Y esto es muy grave, ya que la importancia y la influencia de la Compañía de hecho son tan grandes, en todas partes, que se puede decir que toda la Iglesia está ampliamente interesada en la suerte de la Compañía, tanto en lo bueno de esta como en lo menos bueno.

Ya en 1966 corría por Roma la información de que unas trescientas congregaciones, sobre todo femeninas, observaban el curso de la Compañía de Jesús para seguirlo cuando se definiese. Para evitar desviaciones graves la Santa Sede hizo ya una llamada —dice ahora el secretario de Estado— en 1970, que no fue atendida. Y el 15 de febrero de 1973 se había hecho el padre Arrupe, tras la carta ya citada de 1972, una nueva llamada «a acción que se hace cada año más urgente».

Los párrafos finales de la carta del cardenal Villot son tremendos. «Es verdad —dice— que el problema, en gran parte, es común a otros institutos y a la Iglesia misma; pero uno de los motivos principales de la no superación o del agravamiento de la crisis son las deficiencias de la autoridad responsable. Esta, o no se daría cuenta suficientemente de la realidad de las proporciones y de las causas de los inconvenientes existentes o no tomaría las medidas necesarias, al menos deplorar públicamente los abusos y desolidarizarse de ellos o dando con claridad, para los

que quieran mantenerse en fidelidad, las orientaciones positivas que habría que seguir para conseguirlo».

«Algunos llegan a afirmar en concreto, en lo que se refiere a nuevas experiencias de vida religiosa o al *aggiornamento* de estructuras, que corrientes imprudentemente innovadoras estallan encomiando un apoyo que niega (el P. Arrupe) a los que intentan mantenerse fieles al espíritu de la Compañía. Y son muchos los que ven en esto un peligro para la identidad y para el porvenir de la Orden. Y a ellos se les niega la aplicación del principio del pluralismo invocado para consentir innovaciones audaces o negativas» (*La Verdad*, p. 128 y s., 140 y s.)

El padre Arrupe, como demostrarían los hechos de la Congregación General XXXII, no hizo caso de estas gravísimas admoniciones de la Santa Sede. Al contrario emprendió en el verano de 1973 un viaje por Iberoamérica donde se manifestó claramente en favor de la teología de la liberación en Uruguay, concedió excepcionalmente la solemne profesión a un jesuita argentino proliberacionista, se solidarizó públicamente con monseñor Angelelli, cabeza de la rebelión de los sacerdotes de Córdoba contra su obispo, monseñor Castellano *(Clarín*, 15-VIII-1971), no se opuso al movimiento liberacionista Sacerdotes para el Tercer Mundo *(Esquiu* 19VIII-1973), justificó, pocas semanas antes de la caída de Allende, al jesuita creador de Cristianos por el Socialismo, Gonzalo Arroyo *(La Nación* 14-VI11-1973), apoyó imprudente y públicamente al presidente marxista de Chile en su visita personal en la que justificó a los jesuitas liberacionistas *(Ya*, 26-VIII-1973), alabó en México la identidad de dirección con la Iglesia de los presidentes Echeverría Castro y Perón *(Ya* 24-VIII-1973) y promovió una reunión de sociólogos de la Compañía de Jesús en El Escorial para estudiar orientaciones tendentes a la democratización de la Compañía (*cfr.* para la gira americana de Arrupe y la reunión de El Escorial, *La Verdad* pp. 143-149).

A su regreso de América, el padre Arrupe fue recibido por el Papa quien, según confesión propia, le hizo pasar «la mayor vergüenza de mi vida» al preguntarle: «¿Qué está pasando en la Compañía que se están saliendo tantos sacerdotes?» a lo que el general no supo que responder. Pero, según la costumbre del Vaticano, el Papa dirigió al padre Arrupe el cuarto y más solemne de los avisos previos a la congregación general, en carta del 15 de setiembre de 1973, en la que le repetía los argumentos expresados verbalmente en la citada audiencia, y en los siguientes términos:

> «El Concilio no ha querido que la renovación se realice al precio de experiencias arriesgadas, extrañas al genio propio de cada familia religiosa, y con más razón con el abandono de los valores primordiales de una vida consagrada a Dios. Por el contrario, lo que el Concilio tenía en vista era el afianzamiento y desarrollo de los elementos esenciales en toda vida religiosa, es decir, la voluntad de seguir e imitar a Cristo como lo propone el Evangelio, la renuncia al mundo de suerte que el religioso viva para Dios solo y la edificación de la Iglesia, la práctica de todas las virtudes humanas y cristianas, que se realiza por la observancia gozosa y fiel de los votos y que debe conducir a la cumbre de la vida espiritual donde se unen profundidad de contemplación y generosidad de acción.
>
> »Se trata de llevar a buen término la renovación ya comenzada, según el deseo del Concilio, teniendo en cuenta las nuevas circunstancias y los deseos de nuestro tiempo. Pero eso debe hacerse según el espíritu autentico de la Compañía de Jesús, es decir en la Fidelidad a su tradición, que se apoya sobre Cristo, sobre la Iglesia, sobre san Ignacio. Es necesario que todos, con claridad, realismo y sentido de la responsabilidad sean enfrentados con los principios de la vida religiosa y apostólica que en el curso de los

siglos han constituido como la estructura interna de la Compañía de Jesús y han hecho de ella un instrumento muy útil de acción pastoral, misionera y educadora, contribuyendo así a la cultura del más alto nivel.

»Los principios de la formación religiosa que han conocido deben aún hoy a pesar de la evolución sobrevenida, asegurar plenamente el vigor de la Compañía de Jesús. Tales son, la aplicación constante de la oración sacada de las fuentes autenticas de la espiritualidad cristiana, la austeridad de vida que permite resistir a un espíritu desacralizador, esclavo de la moda, la fuerza sobrenatural que anima al trabajo apostólico y sin la cual ninguna acción, cualquiera que sea su perfección exterior, podía dar frutos durables para una verdadera transformación de las conciencias humanas. *La observancia plena de los votos, sobre todo del de la obediencia, nota distintiva de la Compañía de Jesús*, y condición de la disciplina religiosa que ha constituido siempre su fuerza Así *hay que renunciar a querer introducir nuevos métodos de deliberación* y *de decisión que alterarán la noción de obediencia* y *hasta cambiarán el carácter propio de la Compañía de Jesús*. Hay que recordar la utilidad ascética de la vida común y las ventajas que ella representa para la formación del carácter. A todos estos principios fundamentales queremos añadir otros, con una insistencia particular.

«*La fidelidad a la Sede Apostólica* sea en el campo de los estudios y de la formación de los jóvenes escolares, que son la esperanza de vuestra Orden, así como en la de los alumnos que frecuentan las numerosas escuelas y universidades de vuestra Compañía, sea en el campo de las publicaciones, que han tenido una gran audiencia y una gran difusión, sea en todo el ejercicio del apostolado.

»No ignoramos que *en algunas partes de Vuestra Compañía han aparecido estos años algunas tendencias de orden intelectual y disciplinar, que, si se las favoreciese, arrastrarían cambios muy graves* y *quizá irremediables en la estructura misma de vuestra Orden.* Así hemos hecho conocer muchas veces, por Nos mismo y por nuestros más próximos colaboradores, nuestra preocupación en este terreno, y al mismo tiempo nuestra esperanza de que la renovación esperada se realice por un camino seguro y sin tropiezos. Por esto, aprovechando la ocasión de la convocatoria de una congregación general, os manifestamos de nuevo nuestro deseo, más que eso, que la Compañía adapte su vida y su apostolado a las condiciones y deseos de nuestro tiempo de una manera que confirme claramente el carácter de Orden Religiosa, Apostólica, Sacerdotal, unida al Romano Pontífice por un vinculo especial de amor y de servicio, tal cual lo ha establecido la Formula del Instituto o Regla fundamental de la Compañía muchas veces confirmada por nuestros predecesores» *(La Verdad*, p. 129 y ss.)

Después de estos graves avisos, los jesuitas se pusieron en marcha hacia Roma para la Congregación General XXXII. Lejos de obedecer a los expresos mandatos y recomendaciones del Papa, iban dispuestos, tras las elecciones manipuladas, al arrinconamiento de los ignacianos y a imponer a la Iglesia, contra las expresas orientaciones y órdenes de la Santa Sede, el equívoco camino que ellos habían escogido para el futuro de su Orden.

El padre Bartolomé Sorge S.J., publicó en *La Civilta Cattolica* a fines de 1974 (125, 1974, IV, p. 425 y ss., 526 y ss.) dos luminosos artículos que reflejan las preocupaciones de la Santa Sede sobre la Congregación General XXXII. Nótese que esa revista oficiosa de los jesuitas está siempre visada, y a veces inspirada directamente por el Vaticano, como en este caso, el padre Sorge había sido director de *La Civilta*. La clave de estos trabajos es destaca

que en vísperas de la Congregación General existían ya dos Compañías diferentes, que son llamadas Compañía A, de tipo tradicional, y Compañía B, de tipo revolucionario. Detrás de cada Compañía hay una eclesiología diferente, es decir, un modo distinto de entender a la Iglesia, y estas dos concepciones son contrapuestas e irreconciliables, es decir incompatibles en la práctica. La Compañía A —el nombre proviene de los jesuitas centroeuropeos— es la de siempre, nunca reñida con el progreso, pero que todo lo ve desde la fe, y desde la sumisión total al Papa, a cuyas órdenes se apresta a integrar la nueva modernidad y responder, como en los cuatro primeros siglos, a los retos de la nueva modernidad. La Compañía B quiere ser una Compañía nueva en una Iglesia nueva, fundada en las comunidades de base. Pretende la desinstitucionalización de las obras clásicas de la Compañía. Pretenderá insertarse en el mundo desclericalizándose, y buscando preferentemente la colaboración de los seglares más que el trabajo en equipo de los propios jesuitas. Ante una Congregación General, los jesuitas pueden enviar peticiones, *postulados*. El Papa, en sus comunicaciones previas, dirigió también, como superior supremo, un postulado a la Compañía: que en su adaptación a los tiempos modernos no pierda la identidad ignaciana. El lector comprobará inmediatamente cómo este postulado fue menospreciado por la Congregación General, que se situó en la línea de la *Compañía B*, en abierta rebeldía contra la Santa Sede, en abierta contradicción con su propia identidad histórica y religiosa

La XXXII Congregación General: el duro discurso de Pablo VI

El 3 de diciembre de 1974 se inauguraba la XXXII Congregación General con un discurso del Papa. Todos los documentos de esta congregación serán citados por nosotros según la edición española oficial de los jesuitas *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, 2-XII-1974/7 de marzo de 1975, decretos y do-*

cumentos anejos, Madrid 19/5, abreviadamente CGXXXII. El discurso inaugural del Papa es una severísima admonición, que no se comprende fuera del contexto de los varios y duros avisos que acabamos de reseñar, a los que el Papa se refiere de manera expresa al comienzo de su discurso, que dirige «en cuanto superior supremo de la misma Compañía, teniendo en cuenta el vinculo especial que une a la Compañía desde su fundación al Romano Pontífice (CGXXXII p. 241). Les pregunta primero, *¿De dónde venís, pues?* y responde con un breve y significativo resumen histórico de la Orden. Reitera *quien sois* según lo dicho en su carta del 15 de setiembre de 1973. Y entonces entra, con toda sinceridad, en materia, con los siguientes párrafos, que resonaron en la Asamblea de los jesuitas como un trallazo reiterado.

> *Y entonces ¿por qué dudáis?* Contáis con una espiritualidad de fuertes trazos, con una identidad inequívoca, una confirmación secular que os viene de la bondad de métodos que, pasados por el crisol de la historia siguen llevando la impronta de la fuerte espiritualidad de san Ignacio. Por tanto no había por qué poner, absolutamente, en duda el que un profundo empeño en el camino recorrido hasta ahora, dentro del propio carisma, va no sea nuevamente fuente de fecundidad espiritual y apostólica. Es verdad, está difundida hoy en la Iglesia la tentación característica de nuestro tiempo, la duda sistemática, la crítica de la propia identidad, el deseo de cambiar, la independencia y el individualismo. Las dificultades que vosotros halláis son las mismas que sienten los cristianos en general, ante las profundas mutaciones culturales que afectan hasta el mismo sentido de Dios, las vuestras son las dificultades de los apóstoles de hoy que sienten la preocupación de anunciar el Evangelio y la dificultad de traducirlo en lenguaje contemporáneo, son las dificultades de otras Órdenes religiosas. Comprendemos las dudas y dificultades verdaderas,

serias, que probáis algunos. Estáis en la vanguardia de la renovación profunda que está afrontando la Iglesia, después del Vaticano II, en este mundo secularizado. Vuestra Compañía es, decimos, el *test* de la vitalidad de la Iglesia en los siglos, es quizás uno de los crisoles más significativos, en que se encuentran las dificultades, tentaciones esfuerzos, perennidad y éxitos de la Iglesia entera.

Una crisis de sufrimiento, quizá de crecimiento, como hemos dicho en divisas ocasiones, pero Nos, como Vicario de Cristo, que debe confirmar en la fe a sus hermanos (*cfr.* Luc., 22,23), y vosotros también, que tenéis la grave responsabilidad de representar conscientemente las aspiraciones de vuestros Hermanos en Religión, debemos velar todos para que la adaptación necesaria no se realice a expensas de la identidad fundamental, de lo que es esencial, en la figura del jesuita, tal cual se describe en la *Formula Instituti*, como la proponen la historia y la espiritualidad propia de la Orden y como parece reclamar todavía hoy la interpretación autentica, de las necesidades mismas de los tiempos. Esta imagen no debe ser alterada, no debe ser desfigurada.

No se deberá llamar necesidad apostólica a lo que no sería otra cosa que decadencia espiritual, cuando san Ignacio avisa claramente a todo hermano enviado a misiones que «respecto a sí mismo, procure no olvidarse de sí para atender a los demás, no queriendo hacer un mínimo pecado por toda ganancia espiritual posible, ni siquiera poniéndose en peligro» *(Monumenta Ignatiana, series prima, Sancti Ignatu de Loyola, Epistolæ et Instructiones*, tomo XII, fase II MSHI, annus 19, fasc. 217, Januario 1912, Matriti, pp. 251-252). Si vuestra Sociedad entra en crisis, si busca caminos aventurados que no son los suyos, llegan a sufrir incluso todos aquellos que, en un mundo o en otro,

deben tantísimo a los jesuitas en orden a su formación cristiana.

Ahora bien, vosotros lo sabéis tanto como Nos, aparece hoy en medio de vuestras filas un fuerte estado de incertidumbre, más aún, un cierto y fundamental replanteamiento de vuestra misma identidad. La figura del jesuita, tal como la hemos trazado a grandes rasgos, es sustancialmente la de un animador espiritual, de un educador en la vida católica de sus contemporáneos con la fisonomía propia, como hemos dicho, de sacerdote y apóstol. Pero Nos preguntamos —y vosotros mismos os preguntáis— a guisa de concienzuda averiguación y de serenante ratificación, en qué estado se encuentra ahora la vida de oración, la contemplación, la simplicidad de vida, la pobreza, el uso de los medios sobrenaturales. En qué estado se encuentra la adhesión y el testimonio leal acerca de los puntos fundamentales de la fe y de la moral católica, tal como son propuestos por el Magisterio eclesiástico, y la voluntad de colaborar con plena confianza en la obra del Papa. Las «nubes en el cielo», que veíamos en 1966, aunque «en gran parte disipadas» por la XXXI Congregación General (AAS 58, 1966, página 1174), ¿no han continuado quizá, desgraciadamente, poniendo alguna sombra sobre la Compañía? Algunos hechos dolorosos que ponen en discusión la esencia misma de la pertenencia a la Compañía se repiten con demasiada frecuencia y nos son señalados desde tantas partes, especialmente por parte de los Pastores de las Diócesis, y ejercen un triste influjo en el clero, en los otros religiosos y en el laicado católico. Estos hechos exigen de Nos y de vosotros una palabra de pena ciertamente no para insistir en ello, sino para buscar unidos los remedios a fin de que la Compañía permanezca o vuelva a ser aquello que necesita, aquello que debe ser para responder a la in-

tención del Fundador y a las esperanzas de la Iglesia en el momento actual. Hace falta un estudio inteligente acerca de lo que es la Compañía, una experiencia de las situaciones y de los hombres; pero hace falta también —y no estará de más insistir en ello— un sentido espiritual, un juicio de fe acerca de lo que debemos hacer, siguiendo el camino que se abre delante de nosotros, teniendo presente la voluntad de Dios, el cual exige una disponibilidad incondicional.

¿Dónde vais, pues? La pregunta no puede quedar sin respuesta. Os la estáis poniendo desde hace tiempo, por lo demás, con lucidez, quizás incluso con riesgo.

La meta hacia la cual tendéis, y de la que esta Congregación General es el oportuno signo de los tiempos, es y debe ser sin duda la prosecución de una sana, equilibrada, justa actualización con fidelidad sustancial a la fisonomía específica de la Compañía, con respeto al carisma de vuestro Fundador. (CG XXXII, pp. 248-251).

Después de este repaso, el Papa advierte a los jesuitas sobre otro peligro: «el fenómeno de la novedad por sí misma, que lo pone todo en discusión» (*ibíd.*, p. 253). Y termina esta sección de su discurso así: «Diversamente, la disponibilidad del servicio puede degenerar en relativismo, en conversión al mundo y en mentalidad inmanentista, en asimilación con el mundo que se quería salvar, en secularismo, en fusión con lo profano. Os exhortamos a no dejaros envolver por el *spiritus vertiginis*» (CG XXXII, p. 225). Y con una invocación a la obediencia y a los Ejercicio espirituales ignacianos termina el formidable alegato papal.

El veto y la intervención de Pablo VI

El problema de los votos fue uno de los más graves planteados en la Compañía de Jesús por los progresistas, quienes, fanáticos de la igualdad, pretendían suprimir la que ellos llamaban distinción de clases en le Orden —que era realmente distinción de grados— establecida en las Constituciones como división de jerarquía y responsabilidad entre los profesos de cuatro votos solemnes (el cuarto es el de especial obediencia al Papa *circa missiones*), coadjutores espirituales, con tres votos no solemnes, coadjutores temporales o hermanos auxiliares y escolares, con votos no solemnes y previos a la profesión o a los votos definitivos. Los jesuitas progresistas, por un falso sentido de la igualdad, pretendían extender el cuarto voto a los coadjutores espirituales y temporales, sin contentarse con la profesión solemne de tres votos que la Compañía, constitucionalmente, podrá conceder ya a quienes tuvieran especiales méritos para ello, aunque no hubieran superado la barrera de los estudios superiores en su más alto nivel. La obsesión de los congregados por imponer su criterio al margen de las advertencias del Papa condujo a la Santa Sede a formular un veto y a efectuar una intervención directa del Papa. El 3 de diciembre el cardenal secretario de Estado dirigió al padre Arrupe la carta siguiente:

Del Vaticano, 3 de diciembre de 1974

Reverendísimo Padre:

Su Santidad me confía el venerable encargo de expresarle a usted y a sus Hermanos Su sincera complacencia por el encuentro de esta mañana, fiesta de san Francisco Javier, con los participantes en la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús.

En la alocución, que el Santo Padre ha dirigido a los presentes, usted habrá notado ciertamente Su vivo interés —ya antes manifestado en la carta que le dirigió el 15 de setiembre de 1973— a fin de que la Compañía misma, en el

laudable y obligado esfuerzo de *aggiornamento*, según las exigencias de los tiempos, permanezca fiel a sus notas esenciales, indicadas en la regla fundamental de la Orden, la Fórmula del Instituto.

A este propósito, el Sumo Pontífice no ha dejado de considerar la eventual propuesta, a que usted aludió en la reciente audiencia de 21 de noviembre último pasado, de extender a todos los Religiosos de la orden, aun a los no Sacerdotes, el cuarto voto de especial obediencia al Sumo Pontífice *circa missiones* —reservado, según el Instituto, a los Religiosos Sacerdotes que han realizado felizmente la requerida preparación espiritual y doctrinal— y desea que le comunique que tal innovación, examinada atentamente, parece presentar graves dificultades, que impedirían la necesaria aprobación por parte de la Santa Sede.

Me apresuro a hacerle llegar esta comunicación a fin de que pueda tenerla presente en el desarrollo de los trabajos de la Congregación General.

Aprovecho con gusto la ocasión para confiarme, con sentimientos de religioso obsequio.

De Vuestra Paternidad Reverendísima, devotísimo.

J. Cardenal Villot

Cardenal

Reverendo Padre Pedro Arrupe, S.J.

Prepósito General de la Compañía de Jesús.

(CG XXXII, p. 261 y ss.)

No bastó esta advertencia y entonces el Papa, el 15 de febrero de 1975, dirigió al General esta carta autógrafa con que zanjaba el asunto.

Al querido hijo Pedro Arrupe, Prepósito General de la Compañía de Jesús.

Hemos recibido la carta con que Nos remitiste la relación, que te habíamos pedido acerca de las razones que indujeron a la Congregación General a la votación sobre el problema de los grados y sobre el cuarto voto. No hemos dejado de considerar debidamente esa relación.

Habida cuenta de los hechos recientes, confirmamos cuanto nuestro Cardenal Secretario de Estado te escribió, por encargo nuestro, el día 3 de diciembre pasado. Por tanto, repetimos nuevamente, con el debido respeto, a ti y a los PP Congregados: No se puede introducir innovación alguna, con respecto al cuarto voto.

Como supremo garante de la Fórmula del Instituto, y como Pastor universal de la Iglesia, no podemos permitir que sufra la menor quiebra este punto, que constituye uno de los fundamentales de la Compañía de Jesús. Al excluir esta extensión del cuarto voto no nos mueve ciertamente un sentido de menor consideración, o un conocimiento del problema menos lleno de dolor, sino, más bien, el profundo respeto y ardiente amor que profesamos a la misma Compañía, así como la persuasión del gran incremento que ella está llamada a prestar en el futuro a la obra, cada día más difícil, de la Iglesia, si se conserva cual la quiso el Fundador (bien que realizadas las oportunas adaptaciones, que no sobrepasen los límites de su identidad fundamental).

Precisamente en esta visión de las cosas te expresamos la duda, que para Nos brota de las orientaciones y actitudes que emergen de los trabajos de la Congregación General: ¿podía la Iglesia poner su confianza, como siempre hizo, también ahora en vosotros? ¿cuál deberá ser la relación de la Jerarquía eclesiástica con respecto a la Compañía?, ¿cómo podrá confiar esta misma Jerarquía a la Compañía, sin experimentar temor alguno, la realización de ta-

reas tan importantes y de tal naturaleza? La Compañía goza ahora de una prosperidad y difusión de dimensión universal, que la ponen sobre el candelero y que guardan proporción con la confianza, que siempre le fue concedida, pues posee una espiritualidad, una doctrina, una disciplina, una obediencia, un servicio y un ejemplo que está obligada a custodiar y a testimoniar. Por ello reiteramos confiadamente la pregunta de nuestra alocución del día 3 de diciembre, al comienzo de la Congregación General: «¿A dónde vais?»

En estos días de trabajo común, que aún os quedan por delante, os exhortamos ardientemente, querido hijo, a ti y a tus hermanos, a una reflexión más profunda todavía sobre vuestras responsabilidades, sobre vuestras amplias posibilidades y también sobre los peligros que amenazan al futuro de esta tan providencial y tan benemérita «Compañía de presbíteros», fundada por san Ignacio.

Como ya te fue escrito el día 15 de setiembre de 1973, esta es una hora decisiva «para la Compañía de Jesús, para su futuro destino y también para todas las familias religiosas». Pensamos en las innumerables repercusiones que podría tener en la misma Compañía y aun en la Iglesia un modo de actuar —Dios no lo quiera— contrario a esta línea que acabamos de exponer. Por esta razón os invitamos con el mayor encarecimiento a que consideréis seriamente, delante del Señor, las decisiones que corresponde hacer. Es el mismo Papa quien, con humildad pero con la sinceridad y la intensidad de su afecto, os repite con emoción paterna y con extrema seriedad; pensad bien, hijos queridísimos, lo que hacéis.

Por esta misma tazón te pedimos que tengas a bien enviarnos las decisiones ya tomadas o que en breve haya de tomar la Congregación General antes de su publicación.

En esta hora grave oramos intensamente por la Compañía de Jesús, tan querida, mientras que a ti y a todos sus miembros esparcidos por el mundo os impartimos de todo corazón, en el nombre del Señor, nuestra bendición apostólica.

Del Vaticano, día 15 de febrero de 1975 duodécimo de nuestro Pontificado.

Pablo, Papa VI

(CG XXXII p 263 y ss.)

En su carta, redactada como un parte de guerra, Pablo VI zanja la cuestión de los grados pero expresa su grave desconfianza por el curso de los trabajos de la Congregación General e impone al General la obligación de someter a la Santa Sede, antes de publicarlas, las decisiones de los congregados. Esta humillante imposición, que demostraba una total desconfianza, resultó especialmente útil en algunos proyectos de Decreto, que vamos a estudiar a continuación.

El Decreto IV, clave de la Congregación XXXII

Las máximas reservas de la Santa Sede, que motivaron una nueva intervención de la Secretaría de Estado en nombre del Papa, se concentraron en el Decreto IV de la Congregación General XXXII, *Nuestra misión hoy, servicio de la fe y promoción de la justicia* (CG XXXII, página 59 y ss.) Excepcionalmente, este decreto lleva una Introducción firmada por el principal inspirador, junto al padre Calvez, del Decreto, el jesuita español liberacionista y fundador del Instituto promarxista «Fe y Secularidad» Alfonso Álvarez Bolado, gran promotor, como vimos, del encuentro de El Escorial en 1972, con lo que la eclosión del liberacionismo y la crisis de la Compañía de Jesús coinciden de nuevo en una impresionante prueba documental, que debería hacer reflexionar a encubridores que niegan esa coincidencia operativa,

como el sacerdote Martín Descalzo. La firma de Álvarez Bolado en la Introducción al Decreto IV figura en CG XXXII, p. 68.

En esta Introducción se manipula el mandato expreso de Pablo VI que había encomendado a la Compañía de Jesús, en la Congregación General anterior, el combate contra el ateísmo bajo la bandera de san Miguel, después de los años de diálogo y cooperación con el ateísmo y el marxismo, el padre Bolado interpreta ese mandato como respuesta de la Compañía «a las necesidades apostólicas provenientes del ateísmo», que por lo visto consisten en aceptarle de entrada (*ibíd.*, p. 60). Con pedantería y altisonancia insufrible, Álvarez Bolado equipara el decreto IV a los textos bíblicos dedicándole toda una discusión sobre *géneros literarios* (el género literario del decreto es por demás lamentable), página 63. El Decreto, según la Introducción, se plantea la reconversión total de la Compañía (miembros y comunidades) a las nuevas necesidades apostólicas. El decreto impone «la necesidad de una reevaluación de nuestros métodos apostólicos tradicionales, de nuestras actitudes, de nuestras instituciones, a fin de adaptarlas a las nuevas exigencias de nuestra época» (CG, XXXII, p. 71). El Decreto pretende, con buena carga de cinismo, enraizarse en la espiritualidad original y en la historia de la Compañía, y tergiversa de forma expresa el mandato papal de lucha contra el ateísmo, reiterado por el Papa en su discurso inaugural de esta Congregación. Esta importante mutación del mandato papal se contiene en el siguiente texto del decreto.

> En su alocución del 3 de diciembre de 1974, el Papa Pablo VI nos ha confirmado «como expresión moderna de vuestro voto de obediencia al soberano Pontífice» la misión de hacer dente a las múltiples formas del ateísmo contemporáneo, misión confiada a la Compañía con ocasión de la Congregación General XXXI. Allí hacia igualmente el elogio de los jesuitas insignes que estuvieron presentes, en el curso de los siglos, en las encrucijadas de

las ideologías y en el corazón de los conflictos sociales, allí donde se encuentran cara a cara las más ardientes aspiraciones de los hombres con el mensaje permanente del Evangelio. Si queremos permanecer fieles tanto a la característica propia de nuestra vocación como a esta misión recibida del Soberano Pontífice, es preciso que «contemplemos» nuestro mundo de la manera que san Ignacio miraba el de su tiempo, a fin de ser captados de nuevo por la llamada de Cristo, que muere y resucita en medio de las miserias y aspiraciones de los hombres.

Millones de entre ellos, que tienen nombre y rostro, sufren pobreza y hambre, el desigual e injusto reparto de los bienes y recursos, las consecuencias de la discriminación social, racial y política. En todas partes la vida del hombre y su cualidad propia se ven cada día amenazadas. A pesar de las posibilidades abiertas por la técnica, se hace más claro que el hombre no está dispuesto a pagar el precio de una sociedad más justa y más humana.

Y estos problemas —¿quién no lo percibe, al menos confusamente?— son personales y espirituales tanto como sociales y técnicos. Está en juego el sentido mismo del hombre, de su futuro y de su destino. No tiene hambre solo de pan, sino también de la Palabra de Dios (Dt, 8,3, Mt, 4,4). Ésta es la razón de que haya que anunciar el Evangelio con un vigor nuevo, y vuelva a poder ser comprendido. A primera vista, por otra parte, Dios puede parecer ausente de la vida pública y aun de la conciencia de los hombres, en todas partes, sin embargo, si sabemos estar alerta, percibiremos que esos mismos hombres tantean en busca de Jesucristo y esperan su Reino de amor, de justicia y de paz.

Los dos últimos Sínodos de los Obispos, con sus reflexiones sobre la *Justicia en el mundo* y la *Evangelización del*

inundo contemporáneo han robustecido nuestra convicción acerca de estas esperanzas y de esta convergencia. Ellos nos indican las vías concretas del testimonio, que debemos dar, y de nuestra misión hoy.

Estos problemas y expectaciones son verdaderamente nuestros. Porque nosotros mismos tenemos parte en la ceguera y en la injusticia que acabamos de describir, y tenemos necesidad de ser evangelizados, de encontrarnos con Cristo, que actúa hoy con la potencia de su Espíritu. Al mismo tiempo, es a este mundo al que somos enviados, sus necesidades y sus aspiraciones son una llamada lanzada en la dirección del Evangelio, cuyo anuncio es nuestra misión.

(CG XXXII, p. 75 y ss.)

Hemos visto, en las partes anteriores de este libro, como entendían los jesuitas liberacionistas, autores además del Decreto IV, la «lucha» contra el ateísmo como una identificación estratégica en lo que de hecho es la lucha del marxismo-leninismo contra la religión y la libertad de Occidente. El decreto IV confirma la colosal tergiversación del mandato papal en los siguientes párrafos.

Además, ciertas estructuras de evangelización, percibidas como ligadas a un orden social repudiado, son de hecho puestas en cuestión. Al mismo tiempo, nuestras instituciones apostólicas participan frecuentemente, con muchas otras en la Iglesia, en lo que se puede llamar en general crisis de las instituciones y mediaciones. Esto también lo vivimos nosotros juntamente con nuestros contemporáneos y de manera particularmente dolorosa. La calidad verdaderamente significativa de nuestros compromisos religiosos, sacerdotales y apostólicos no es percibida en muchos casos por quienes nos rodean. Y, pese a la firmeza de

nuestra fe y de nuestras convicciones, ocurre, a veces, que tampoco resulte clara a nuestros propios ojos. De aquí ciertas situaciones de malestar, de aquí, quizá, ciertos silencios, ciertas retiradas. Sin embargo, diversos signos actuales de renovación religiosa deberían confirmar nuestros compromisos invitándonos a abrir vías de evangelización nuevas.

De todas las legiones del mundo donde trabajan jesuitas han llegado demandas particularmente convergentes e insistentes que piden que, por una opción neta de la Congregación General, la Compañía se comprometa resueltamente al servicio de la promoción de la justicia. Efectivamente, esta opción viene hoy requerida por nuestra misión apostólica con una urgencia particular. En el corazón del mensaje cristiano esta Dios revelándose *en* Cristo como Padre de todos los hombres, *por* el Espíritu que les llama a conversión, ésta implica de manera indivisible una actitud de hijo hacia Él y una actitud de hermano hacia el prójimo. No hay conversión autentica al amor de Dios sin una conversión al amor de los hombres y, por tanto, a las exigencias de la justicia. La fidelidad misma a la misión apostólica requiere, pues, que nosotros iniciemos al amor del Padre, y, por él inseparablemente al amor del prójimo y a la justicia. La evangelización es proclamación de la fe que actúa en el amor de los hombres (Gal, 5,6, Efes. 4,15) no puede realizarse verdaderamente sin promoción de la justicia.

Ésta es condición de fecundidad respecto de todas nuestras tareas apostólicas, y especialmente de coherencia en el combate contra el ateísmo. En efecto, la injusticia actual, bajo sus diversas formas, negando la dignidad y los derechos del hombre imagen de Dios y hermano de Cristo, constituye un ateísmo práctico, una negación de Dios. El

culto del dinero, del progreso, del prestigio, del poder tiene como fruto este pecado de injusticia institucionalizada denunciado por el Sínodo de 1971 y conduce a la esclavitud —comprendida también la del opresor— y a la muerte.

Mientras que muchos buscan hoy arreglar el mundo sin Dios y en ello trabajan de manera resuelta, nosotros debemos esforzarnos por manifestar que la esperanza cristiana no es un opio, sino que lanza, al contrario, a un compromiso firme y realista para hacer de nuestro mundo otro y, así, signo del otro mundo, prenda ya de «una tierra nueva bajo cielos nuevos» (Ap. 21:1). El último Sínodo nos lo ha recordado con vigor: «El Evangelio que se nos ha confiado es para el hombre y para toda la sociedad la Buena Nueva de salvación, que es preciso se inicie y manifieste desde el presente sobre la tierra, aunque no alcanzara su plenitud sino más allá de las fronteras de la vida presente».

(CG XXXII, p. 79 y ss.)

El Decreto IV se enfrenta con el problema de la liberación. Y lo asume en los siguientes términos:

El hombre y las estructuras

Para la mayor gloria de Dios y para la salvación de los hombres, Ignacio quería que sus compañeros fueran allí donde se puede esperar un bien más universal, y allí donde se encuentran quienes, abandonados, se hallan en una mayor necesidad. Pero nos preguntamos a veces, ¿dónde se encuentra hoy la mayor necesidad? ¿Dónde se encuentra la esperanza de un bien más universal?

Las estructuras sociales —de día en día se adquiere de ello más viva conciencia— contribuyen a modelar al mundo y al mismo hombre, hasta en sus ideas y sus sentimientos, en lo más intimo de sus deseos y aspiraciones. La transformación de las estructuras en busca de la libera-

ción tanto espiritual como material del hombre queda, así, para nosotros estrechamente ligada con la obra de evangelización, aunque esto no nos dispensa nunca de trabajar directamente con las personas mismas, con quienes son las víctimas de las injusticias de las estructuras y con quienes sobre estas tienen cualquiera responsabilidad o influencia.

En esta perspectiva se concilian la solicitud por el bien más universal y la voluntad de servir a las mayores necesidades, en vista del anuncio del Evangelio. Este anuncio será mejor entendido si va acompañado del testimonio de un compromiso efectivo por la promoción de la justicia y por la anticipación del Reino, que está por venir.

El compromiso social

De otra parte, el empeño por la promoción de la justicia y por la solidaridad con los sin voz y los sin poder, exigido por nuestra fe en Jesucristo y por nuestra misión de anunciar el Evangelio, nos llevará a informarnos cuidadosamente de los difíciles problemas de su vida, y después de reconocer y asumir las responsabilidades específicamente nuestras en el orden social.

Las comunidades jesuitas tienen que ayudar a cada uno de sus miembros a vencer las resistencias, temores y apatías que impiden comprender verdaderamente los problemas sociales, económicos y políticos que se plantean en la ciudad en la región o país, como también a nivel internacional. La toma de conciencia de estos problemas ayudará a ver como anunciar mejor el Evangelio y participar, de manera específica y sin buscar suplantar otras competencias, en los esfuerzos requeridos para una promoción real de la justicia.

En ningún caso podemos dispensarnos de un análisis —lo más riguroso posible— de la situación desde el punto de vista social y político. A este análisis es preciso aplicar las ciencias tanto sagradas como profanas y las diversas disciplinas especulativas o practicas, y todo esto requiere estudios profundos y especializados. Nada puede dispensarnos, tampoco, de un discernimiento serio desde el punto de vista pastoral y apostólico. De aquí han de brotar compromisos que la experiencia misma nos enseñara como llevar más adelante.

El Superior local y, aún frecuentemente, el Superior Provincial deberán tomar parte en este discernimiento. Esto permitirá frecuentemente salvaguardar por encima de inevitables tensiones, la *unio animorum*. El Superior ayudará a la comunidad no a tolerar, tan solo, ciertos apostolados más particulares, asumidos en la obediencia, sino incluso a sentirse solidariamente responsable de ellos. Y si alguna comunidad tiene que sufrir a causa de compromisos emprendidos al término de un discernimiento, en el que ella ha participado —al menos por mediación del Superior—, estará mejor preparada para ello, sostenida por la palabra del Señor: «Dichosos los que sufren persecución por la justicia» (Mateo, 5,10).

No trabajaremos, en efecto, en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio. Pero este trabajo hará más significativo nuestro anuncio del Evangelio y más fácil su acogida.

La solidaridad con los pobres

Esta opción nos llevara también a revisar nuestras solidaridades y nuestras preferencias apostólicas En efecto, la promoción de la justicia no constituye tan solo, para nosotros, un campo apostólico entre otros, el del apostolado

social debe ser una preocupación de toda nuestra vida y constituir una dimensión de todas nuestras tareas apostólicas.

De la misma manera, la solidaridad con los hombres que llevan una vida difícil y son colectivamente oprimidos no puede ser asunto solamente de algunos jesuitas, debe caracterizar la vida de todos, tanto en el plano personal como en el comunitario e incluso institucional. Se harán necesarias conversiones en nuestras formas y estilos de vida, a fin de que la pobreza, que hemos prometido, nos identifique al Cristo pobre que se identificó él mismo con los más desposeídos. Tendremos que revisar parecidamente también nuestras inserciones institucionales y nuestras empresas apostólicas.

Nuestros orígenes frecuentemente, después nuestros estudios y nuestras afinidades nos protegen de la pobreza e incluso de la vida simple y de sus preocupaciones cotidianas. Tenemos acceso a ciertos saberes y poderes que la mayor parte no tiene. Seré, pues, preciso que un mayor número de los nuestros participen más cercanamente en la suerte de las familias de ingresos modestos de aquellos que, en todos los países, constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida. Se hace preciso gracias a la solidaridad que nos vincula a todos y al intercambio fraternal, que todos seamos sensibles, por medio de aquellos de los nuestros implicados más de cerca, a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos. Aprenderemos así a hacer nuestras sus preocupaciones, sus temores y sus esperanzas. Solo a este precio nuestra solidaridad podrá poco a poco hacerse real.

(CG XXXII, p. 567 y ss.)

Uno de los grandes responsables del sesgo que tomó la Congregación General XXXIII y en concreto del Decreto IV, el padre Jean-Yves Calvez, ha publicado recientemente un denso libro *Fe y justicia, la dimensión social de la evangelización* (Santander, «Sal Terrae», 1985). El padre Calvez es, ante el Decreto IV, juez y parte, su libro es un balance edulcorado del contenido y los efectos de un decreto mesiánico que dividió profundamente a la Compañía y ha contribuido a la desorientación de la Iglesia en el periodo que estudiamos. Aunque el libro se presenta como una exposición histórica e imparcial del Decreto IV a la luz de la historia, realmente no es obra histórica sino apologética, cuyo objetivo es salvar la plena ortodoxia del famoso Decreto. En nuestra exposición preferimos presentar los textos y los hechos, para que el lector pueda juzgar por sí mismo. El padre Calvez afirma que en el Decreto IV influyó el Sínodo de 1971 y que el padre Arrupe se orientó en este sentido desde 1966.

La descalificación de la Santa Sede a la Congregación General XXXII

Son, sin duda, hermosas palabras. Pero cuando los jesuitas, en cumplimiento de este decreto IV, han llegado al Poder, como en Nicaragua, ¿han «participado en la suerte de las familias de ingresos modestos»? Por ejemplo, desde un puesto en el Gobierno sandinista, y con la asunción del poder después de haber criticado el enfeudamiento de la Iglesia con el poder opuesto. La letra de este decreto debe juzgarse a tenor de la praxis que hemos expuesto detalladamente en este libro, la praxis del padre Cardenal y del padre Drinan, por ejemplo.

El Decreto IV asume las posiciones mesiánicas del padre Arrupe en declaraciones de alto bordo como esta: «En ciertos países de Occidente, que no parecen poder seguir llevando el nombre de cristianos, el lenguaje de la teología y de la oración debe ser renovado con nuevas formas». Y hay una clara incidencia en la utopía en el párrafo siguiente: «Finalmente, en los paí-

ses donde reinan ideologías abiertamente ateas, la predicación rejuvenecida del Evangelio reviste particular importancia» (CG XXXII, p. 80). Lástima que la Congregación General no facilitase normas concretas para la predicación rejuvenecida del Evangelio en Moscú o en Praga, por ejemplo.

Los Ejercicios Espirituales deben dirigirse a la reforma de las estructuras, y los jesuitas —según expresión calcada del pedagogo marxista Paulo Freire— deben dedicarse «a desarrollar las actividades de concientización evangélica de los agentes de la transformación social y a privilegiar el servicio de los pobres y oprimidos». Reconoce el Decreto que «una voluntad realista de promoción de la justicia no es, por otra parte, realizable sin ciertos compromisos en el plano social y colectivo» (CG XXXII, p. 99). He ahí la conclusión política del Decreto IV.

El 7 de marzo el Papa dirige una alocución al General y los Asistentes de la Compañía. Les recuerda que su deber «Nos ha impulsado a interponer nuestra autoridad ante los Superiores de vuestra Compañía en circunstancias recientes». Alaba el espíritu de obediencia mostrado por la Congregación al aceptar el veto y la intervención papal. Reitera que la Compañía debe ser vitalizada «pero sin transformarla ni deformarla». Les advierte que «también en el futuro tendremos cuidado de estar atentos a vuestras cosas». Y les exhorta de nuevo a la fidelidad (CG XXXII, p. 267 y ss.)

Terminó la Congregación General. En una misa celebrada en la Curia el padre Arrupe hubo de reconocer «Hemos llegado a la gran humillación de no haber entendido los deseos del Papa». En carta del 2 de mayo de 1975, el Secretario de Estado descalifica globalmente a la Congregación General XXXII con una durísima frase: «Al examinar los decretos se advierte que las conocidas vicisitudes de la Congregación no la permitieron alcanzar el resultado global que Su Santidad esperaba de tan importante acontecimiento» (CG XXXII, p. 271). La carta completa del car-

denal Villot, y el humillante anexo con las observaciones de la Santa Sede a los Decretos se transcriben a continuación.

CARTA DEL EMMO. CARDENAL SECRETARIO DE ESTADO AL P. GENERAL

Secretaria de Estado

N 281428

Vaticano, 2 de mayo de 1975

Reverendísimo Padre:

He cumplido con el deber de someter a la consideración del Sumo Pontífice los decretos de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, que usted le hizo llegar conforme al deseo expresado por el mismo Sumo Pontífice en la carta que le envío el 15 de febrero pasado.

El Santo Padre ha examinado con gran atención esos textos, con los que concluyó su actividad la Congregación General que Él ha seguido con profunda, afectuosa y responsable atención y me confía el venerado encargo de devolvérselos acompañados de las siguientes reflexiones.

Al examinar los decretos se advierte que las conocidas vicisitudes de la Congregación no la permitieron alcanzar el resultado global que Su Santidad esperaba de tan importante acontecimiento, y para el cual en varias ocasiones y de diversas formas había dado paternas indicaciones, especialmente en el discurso programático del 3 de diciembre de 1974. Por lo demás ha dispuesto Su Santidad que le sean devueltos los decretos para que puedan ser puestos en práctica según las necesidades de la Compañía, augurando que sus beneméritos miembros puedan servirse de ellos para proseguir en la genuina fidelidad al carisma ignaciano y a la *Formula Instituti.*

Como, por otra parte, en los mencionados decretos, junto a afirmaciones que merecen toda consideración, hay

otras que producen cierta perplejidad y, en su formulación, pueden dar ocasión a interpretaciones menos rectas, el Sumo Pontífice desea que le sean transmitidas a usted y a sus colaboradores algunas recomendaciones particulares relativas a algunos decretos, que encontrará adjuntas a esta carta, y las cuales querrá tener en cuenta con aquel espíritu de obediencia que siempre ha sido característico de la Compañía.

Finalmente, respecto al decreto de Pobreza, presentado por usted con la filial carta del 14 de marzo pasado, Su Santidad no ha dejado de advertir el complejo trabajo realizado para actualizar la legislación de la Compañía en esta materia, en conformidad con las directrices contenidas en mi carta de 26 de febrero de 1973. Dado lo delicado del tema, y el carácter de las innovaciones introducidas, el decreto podrá ponerse en vigor *ad experimentum*, de manera que la próxima Congregación General pueda reexaminar toda la cuestión basándose en la experiencia adquirida en los próximos años. En fin, por lo que se refiere a la facultad de dispensar del voto [...] interpretación del conjunto de los decretos, el punto permanente de referencia —según el vivo deseo del Papa— deberán ser los criterios y advertencias contenidos en el mencionado discurso del 3 de diciembre y en los demás documentos de la Santa Sede concernientes a la Congregación General.

El Sumo Pontífice confía en que, a la luz de las mencionadas recomendaciones, los decretos de la Congregación General XXXII tendrán su justa interpretación y recta aplicación, y por ello será publicada juntamente con los decretos mismos, de manera que la tengan presente cuantos han de leerlos y aplicarlos.

El Santo Padre acompaña con particular y ferviente oración al Señor la actividad de la Compañía de Jesús, pa-

ra que permanezca siempre fiel —como Él lo dijo al final de su discurso del 7 de marzo pasado— a su fisonomía y a su misión en el seno de la Iglesia, y pueda continuar prestando en el nombre de Jesús esos ministerios de apostolado y testificación evangélica que hoy se esperan de ella. Deseos que Su Santidad confirma con su especial Bendición.

Aprovecho esta oportunidad para profesarme con la consideración que es justa.

Tuvo adictísimo,

J. Cardenal Villot

ANEJO

Exhortaciones particulares referentes a algunos decretos

Decreto «*Nuestra misión hoy el servicio de la fe y la promoción de la justicia*» y Declaración «*Jesuitas hoy*»

Esta fuera de duda que la promoción de la justicia enlaza con la evangelización, pero como el Sumo Pontífice dijo el día 26 de octubre de 1974, al clausurar el último Sínodo de Obispos, «en el orden de las cosas temporales, no se debe exaltar más de lo justo la promoción del hombre y su progreso social, con daño del significado esencial que la Iglesia da a la evangelización o anuncio de todo el Evangelio» (AAS 66, 1974, 637).

Esto le toca de un modo especial a la Compañía de Jesús, que ha sido constituida para un fin principalmente espiritual y sobrenatural, ante el que ha de ceder cualquier otro afán, y que debe ejercerse siempre de modo conveniente a un Instituto religioso, no secular, y sacerdotal. No se ha de olvidar que es propio del sacerdote inspirar a los laicos católicos, puesto que son ellos los que tienen el papel principal en la promoción de la justicia, no deben confundirse los papeles de cada uno.

Conviene también recordar, teniendo en cuenta las condiciones especiales de cada región, que esta actividad de promover la justicia ha de ejercerse en conformidad con las normas de la Jerarquía del lugar.

Decreto «*Formación de los nuestros*»

Es de alabar el empeño en la solida formación filosófica y teológica. Se recomienda, sin embargo, que, según las normas del decreto del Concilio «Optatam totius», la formación filosófica se dé de modo que ofrezca una estructura doctrinal válida, conforme al patrimonio acumulado por la Iglesia y en las disciplinas teológicas, después de una cuidadosa investigación de las fuentes, «a fin de ilustrar plenamente, en cuanto sea posible, los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a penetrarlos más íntimamente y a percibir sus mutuas conexiones, por medio de la especulación, bajo el magisterio de santo Tomas» (núm. 16).

Decreto «*La pobreza*»

Se recomienda encarecidamente a los Superiores el cuidado de vigilar por la aplicación correcta de la distinción entre Institución apostólica y Comunidad religiosa, para que se eviten modos de proceder contrarios a la genuina pobreza ignaciana, y no se abandone ligeramente el ejercicio de ministerios que por tradición se prestan gratuitamente.

Decreto «*Congregación Provincial*»

La extensión de la voz activa y pasiva a los miembros no formados amplía considerablemente las normas de la elección previa a la Congregación Provincial. Puesto que se determina en el decreto que las normas que se contienen en él se revisen en la próxima Congregación General, se recomienda que todo este asunto se reconsidere a tiem-

po y con diligencia, a fin de que se pueda resolver de un modo más equitativo y más conforme con el espíritu de la Compañía.

El informe reservado de los jesuitas ignacianos españoles

Los jesuitas, nominalmente sometidos a la voluntad del Papa, reiteraron en la práctica su desobediencia al Papa. Los anexos de la Santa Sede con las observaciones a los Decretos, sobre todo al Decreto IV —convertido en un nuevo evangelio, con discusión de géneros literarios y todo— no se explicaron nunca a las Comunidades de jesuitas en todo el mundo. El 18 de abril de 1975 el jesuita Oskar Simmel reprodujo en «Jesuitas, Anuario de la Compañía de Jesús, 1975-1976» su artículo, previamente publicado en la Prensa alemana, «¿Desobediencia?», en que niega precisamente la presunta desobediencia de la Congregación General XXXII al Papa Pablo VI. Pero en *Notizie dei Gesuiti d'Italia* (marzo de 1976, p. 98 y ss.), el jesuita Mario Fois rebate a su hermano de religión y se inclina a la opinión de que la Congregación «realizó un acto de fuerza y de resistencia» es decir de flagrante desobediencia al Papa en la cuestión de los grados, que motivó precisamente la firme intervención final y personal del Papa, ante la cual sí se hubo de plegar la Congregación. Para cerrar esta sección dedicada a la Congregación General XXXII debemos reproducir un informe reseñado (FRSJ 85) que fue enviado por los jesuitas ignacianos españoles al Papa después de la Congregación General. Es toda una prueba de que la magna asamblea solo sirvió para enconar los problemas. Se trata de un documento reservadísimo, que nos consta llegó a manos del Papa, y que se publica ahora por primera vez. El documento se refiere a la CG XXXII pero fue dirigido ya al Papa Juan Pablo II, en 1982.

PUNTOS QUE EXPONGO A LA CONSIDERACIÓN DEL SANTO PADRE

Nota previa Los datos que aporto se refieren, si no se indica o, por el contexto, no se deduce lo contrario, a la Compañía de Jesús en España.

Muchos jesuitas estamos molestos porque la Compañía, en vez de ser un instrumento para el bien y servicio de la Sede Apostólica, se ha convertido, durante estos últimos años, en una «oposición» a la misma Santa Sede.

He aquí los puntos que me resultan particularmente conflictivos.

I INSTITUTO

1 La poca atención prestada a la carta de S. S. Pablo VI escrita con anterioridad a la Congregación ultima, y al discurso programático dirigido a la misma Congregación al comenzar esta sus tareas.

Sabemos que hubo muchos postulados pidiendo que la Congregación General tratase los puntos propuestos por el Santo Padre en su carta. Pero estos deseos de muchos jesuitas fueron desoídos. A lo que parece, se intentaba llegar a resultados muy distintos.

2 La cuestión de los grados.

a) Contra el deseo expresado por Pablo VI y contra la voluntad de muchos jesuitas se trató esta cuestión. Ya durante el periodo preparatorio a la Congregación la opinión fue manipulada y posiblemente también en la misma Congregación.

b) Ya que la Congregación General no pudo abolir *de iure* los grados, después de la Congregación se comenzó una abolición *de facto* de los mismos:

> —Sin dificultad se concedió la profesión a cuantos les tocaba hacer últimos votos, incluso a personas que no tenían especial devoción a la Santa Sede.

—A personas que llevaban años incorporadas definitivamente a la Compañía se les ofreció hacer la profesión de cuatro votos. Estas profesiones fueron concedidas sin publicidad, lo cual indica que los superiores no procedían con conciencia de obrar bien.

—Todavía actualmente se ha pedido en alguna Congregación Provincial que también los Hermanos Coadjutores sean admitidos a la profesión de cuatro votos porque así estarían tan unidos a la Santa Sede como los profesos (como si uniera a la Santa Sede lo que va contra su voluntad).

3 Se ha debilitado la adhesión hacia la Sede Apostólica que tanto procuró san Ignacio.

a) Se nos repitió en la última Congregación General que no debíamos caer en «papolatría». Mientras tanto, los mismos que trataban de librarnos de la idolatría, estaban cayendo en «Arrupelatría». Efectivamente, el P. Arrupe era presentado por muchos jesuitas como una bandera contra la Iglesia. Este «ir contra» se justificaba:

—Presentando al P Arrupe como «santo», sin esperar el juicio definitivo y *post mortem* de la Iglesia

—Presentándole como «profeta» y «carismático», sin atender que es el magisterio de la Iglesia el que juzga y pone en orden los diversos carismas.

b) Esta reticencia de la Compañía hacia la Santa Sede se ha palpado últimamente en dos hechos:

—La visita del Santo Padre a España. A nivel oficial la Compañía no movilizó sus fuerzas. Los Provinciales, tan sensibles a otros problemas políticos y sociales (la violencia, el paro) y tan prontos a mentalizar a los jesuitas sobre la justicia, pasaron en si-

lencio la visita sin dirigir ni unas líneas de exhortación a sus súbditos.

—La promulgación del Año Santo. A nivel oficial tampoco se ha escuchado ningún eco de los deseos del Santo Padre sobre este Año Santo.

4 La promoción de la justicia

Los decretos de la ultima Congregación General en algunos puntos «producen perplejidad y en su formulación pueden dar lugar a interpretaciones menos rectas», escribía al P. Arrupe el Card. Villot, secretario de Estado.

Para evitar esta perplejidad y estas interpretaciones «menos rectas» la misma Secretaria de Estado envío un Anexo indicando como habría que interpretar algunos puntos especialmente conflictivos. Pues bien

a) Es cierto que no se ha abolido la letra de las Formulas del Instituto aprobadas por Pablo II y Julio II en lo referente al fin de la Compañía pero en la práctica se ha insistido tanto en la «promoción de la justicia» y se han silenciado tanto las recomendaciones de Pablo VI transmitidas por el cardenal Villot que produce la impresión de una Compañía nueva con fines diversos a la anterior.

b) En boletines internos de *Noticias* de algunas provincias se presentó la Congregación General XXXII como «solemnemente aprobada por Pablo VI». Afirmación evidentemente inexacta, pues constan las reticencias de dicho Pontífice.

c) Un equipo «inamovible» de directores de Ejercicios, año tras año han mentalizado nuestras comunidades en esta línea de promoción de la justicia, aprovechándose de los Ejercicios anuales. Han sido siempre los mismos mentores, de tal modo que ningún director cuya adhesión a la nueva línea no hubiera sido aprobada, ha sido admitido a

dirigir ejercicios a los jesuitas, por más que pudiera hacerlo con fruto espiritual.

5 La formación de dos Compañías distintas ha fraguado y se ha consumado durante estos años. Tal división supone:

a) Separación de los estudiantes jesuitas jóvenes de los jesuitas formados. Se ha intentado claramente evitar el contacto de jóvenes con mayores para que aquellos pudieran recibir únicamente la influencia de determinada mentalidad. El resultado han sido unos jesuitas que piensan de distinto modo, hablan distinto lenguaje y viven de modo distinto.

b) Esta separación ha llegado también a ser local, no solo por habitar en distintas casas, sino también porque dentro de una misma casa se ha procurado que los jóvenes formen comunidad aparte, totalmente aislada de la comunidad de jesuitas formados, de manera que ni puedan ni quieran verlos ni tratarlos.

c) Los superiores han dado distinto trato a unos y a otros según fueran de una u otra Compañía. Mientras con unos hablan de «dialogo», con otros hablan de «obediencia». A unos les «respetan» y a otros «se imponen». A algunos se les ha tolerado por tiempo y tiempo en la Compañía aunque dijeran, enseñaran, disparates o fueran desobedientes, y a otros que eran respetuosos, trabajadores y fervorosos se les ha propuesto (incluso por el mismo P. Arrupe) que salgan de la Compañía.

6 Las formulas de las Congregaciones Provinciales

En la última Congregación General se aprobó una fórmula que no satisface a muchos:

a) Parece ir contra lo que san Ignacio pretendió evitar sobre elecciones y bandos.

b) Se intenta suplantar a la Compañía Profesa por un parlamento de clases diversas.

c) El mismo cardenal Villot pide que se revise esta fórmula.

d) Tiene apariencia de democracia pero no lo es, porque no hay programas, ni control, ni debate cara al público. En definitiva se presta a que, con la apariencia de democracia, se obtengan los resultados que pretenda el equipo dirigente.

e) Los resultados obtenidos en las últimas Congregaciones Provinciales confirman todo lo dicho:

—Han sido elegidas para asistir a la Congregación General algunas personas que están en abierta contradicción con la Santa Sede o por lo que enseñan o por sus implicaciones socio-políticas. Basten como ejemplos P. Jerez, depuesto de su cargo de Provincial por el P. Dezza, P. Ellacuría, significado por sus implicaciones socio-políticas en Centroamérica, P. G. Faus, desacreditado públicamente por el cardenal Ratzinger. Esto supone que hay muchos jesuitas que los apoyan.

—En cambio han quedado fuera de la Congregación General personas competentes y sensatas (ningún profesor de la Universidad Gregoriana ha sido elegido). Y es porque ya de antemano muchos jesuitas auténticos quedaron excluidos de las Congregaciones Provinciales.

—Se ha pretendido en las Congregaciones Provinciales de España y en algunas de América (aunque el resultado no ha sido unánime) que se votara un «homenaje» al P. Arrupe. Tal homenaje no era en el fondo sino un modo de confirmar su línea y reprobar la intervención de Su Santidad.

—En cambio, algunos postulados presentados que trataban sobre la adhesión al Sumo Pontífice, o sobre el reconocimiento de nuestras equivocaciones, o sobre la renovación de la vida espiritual, han sido rechazados

Lo que más llama la atención en todo esto es que el P. Delegado, que conocía todos los antecedentes y que estaba en contra de este sistema, haya congregado las Congregaciones Provinciales con una fórmula que necesariamente debería producir estos resultados.

7 Los *pasos* principales de este *proceso de transformación* de la Compañía pueden haber sido estos

a) El *Survey* ordenado por el P. Arrupe nada más ser nombrado General. Consumió mucho dinero, tiempo y energías. Pero sobre todo creó confusión y divisiones. Y luego ¿para que sirvió? Quizás únicamente para mentalizar un cambio.

b) La Congregación General XXXII que fue precedida por una campaña de mentalización y luego fue realizada por caminos no queridos expresamente por Pablo VI.

c) La próxima Congregación General que ya estaba preparada en tiempo del P. Arrupe y en la que, según parece, se intentaba confirmar para siempre la línea de la Congregación anterior y que providencialmente fue cortada por Su Santidad Juan Pablo II.

II GOBIERNO

1 Permisividad

1) *En la enseñanza*

a) Se han permitido escritos y enseñanzas contra el Magisterio de la Iglesia, e incluso contra sus doctrinas y dogmas. Y los superiores no han llamado la atención a los que las defendían ni les han obligado a retractarse.

b) Se han permitido recogida de firmas que han salido a la Prensa nacional contra algunas medidas tomadas por la Santa Sede, como la destitución de Hans Küng. Tampoco han intervenido los superiores para defender a la Santa Sede.

c) A profesores competentes (algunos de la Comisión Pontificia Internacional de Teología) se les ha arrinconado sistemáticamente y se les han quitado las clases, mientras que a otros *suspecti* se les ha promovido y mantenido, aunque hayan enseñado cosas contrarias al Magisterio de la Iglesia o, incluso aunque no tuvieran fe.

2) *En la vida* y *disciplina religiosa*

Sabemos (y algunos Provinciales lo han reconocido en su informe ante las Congregaciones Provinciales) que algunos jesuitas no celebran misa, o no rezan el breviario, o no hacen oración personal, o no hacen Ejercicios Espirituales cada año, o asisten a espectáculos no recomendables o leen publicaciones peligrosas. Sin embargo, los superiores no hacen nada que se vea para corregir este estado de «relajación».

3) *La cuenta de conciencia*

A pesar de ser tan esencial en la Compañía, en la práctica está casi suprimida:

—unas veces porque los mismos superiores evitan tomarla,

—otras veces porque, al suprimirse el régimen paternal, los súbditos no se fían de los superiores y no están dispuestos a darla.

2 Corte con una tradición

1) *Una tradición espiritual*

a) La Compañía dispone de autores de doctrina espiritual solida y recomendada. En ellos se han formado muchos jesuitas beneméritos. La formación de jóvenes actuales ha roto con estos autores y se alimenta de otros como H. Küng o González Faus.

b) Aspectos esenciales de esta espiritualidad, como el culto al Corazón de Cristo, recomendado por Congregaciones y padres Generales, se han orillado en la formación de nuestros jóvenes y en las lineas de nuestra acción apostólica

2) *La tradición de nuestros Santos* y *hombres ilustres*

Da la impresión de que son unos desconocidos y que no se propone como modelo para ser jesuitas hoy a estas encarnaciones de nuestro Instituto.

3) *Una tradición de estudio*

Era norma nuestra la formación solida en los estudios, sobre todo en la filosofía y teología. Hoy no parece que pueda decirse lo mismo.

4) *Una tradición de apostolado*

a) Los Ejercicios deberían ser lo fuerte de la Compañía. Pero es tremenda la escasez de quienes quieran o puedan dedicarse a este ministerio. Los más jóvenes dedicados a él andan alrededor de los cincuenta años y generalmente los superan. Detrás de ellos no se ve quienes se dediquen a esta tarea.

b) Las Congregaciones Marianas y el Apostolado de la Oración han sido siempre las dos armas de formación cristiana que la Compañía ha empleado para la formación de los seglares. Pero se les ha debilitado intentando cambiar su esencia o su línea de espiritualidad.

c) En vez de mantener unos objetivos constantes en las tareas apostólicas, estos se han variado constantemente,

incluso a nivel universal, a veces casi cada año (refugiados, minusválidos).

3 Gobierno con publicidad

Es una modalidad del gobierno actual de la Compañía. Se gobierna haciendo campañas de Prensa de lo que se hace o se va a hacer. Para eso existe una Oficina de Prensa en la Curia General y otra Oficina de Prensa en la Curia del Provincial de España.

Lo que, a mi juicio, se logra con estas oficinas es:

a) Sacar al gran público los asuntos puramente familiares cuya publicidad es innecesaria y no contribuye a arreglar nada.

b) Manipular a la misma Compañía, porque así se crea una opinión pública conforme a lo que los superiores quieren. De este modo se manipularon:

—La intervención pontificia en el nombramiento del P. Delegado. Junto a algunas afirmaciones moderadas, se presento al P. Arrupe como víctima, al Papa como autoritario, a la Compañía como secularmente enfrentada con el Romano Pontífice, al P. Delegado como «involucionista».

—La reunión de Provinciales con el P. Delegado en Roma. Cada día se recibían en la Oficina de Prensa de España diversos «telex» de Roma que indicaban que con la intervención pontificia no había sucedido nada y que todo quedaría igual.

— La próxima Congregación General, porque ya se ha publicado en la Prensa nacional que seguirá las directrices trazadas por el P. Arrupe y las líneas del decreto de «promoción de la justicia».

4 Mentalización de superiores

Hay algo que los súbditos no nos explicamos aún, personas cuyo modo de pensar conocíamos antes de ser nombrados superiores cambian en su modo de pensar. Estas personas son llamados a Roma donde hacen un cursillo y de él regresan con una mentalidad totalmente diversa y adoptando conductas ambiguas y tolerantes.

¿Qué les dicen en Roma? ¿Qué métodos usan para mentalizarles? No estaría mal conocerlo e investigarlo.

En otros lugares del mundo muchos jesuitas advirtieron también los peligros derivados de la XXXII Congregación General. El padre Ladislaus La Dany, editor en Hong-Kong de las *Cartas de Asia*, interpretó a la Congregación como un fantástico intento para el lavado de cerebro de toda la Compañía de Jesús (FRSJ, 1985).

Decimos en otro momento que algunos jesuitas ignacianos promovieron en España anteriormente la creación de una provincia separada de los liberacionistas y excéntricos. En otras partes, sin llegar a tanto, la división entre las dos Compañías es palmaria. Una simple viñeta. En abril de 1981 el profesor jesuita de la Universidad de Fordham (S.J.), Joseph F. Fitzpatrick, enviaba un duro memorándum a seis compañeros de Orden que habían expresado en el *New York Times* su apoyo a la política de su país, los Estados Unidos, en El Salvador. Los seis jesuitas exponían tesis plausibles sobre la estrategia soviética en Centroamérica, pero el padre Fitzpatrick es de los que viendo no ven y oyendo no oyen. San Ignacio ordenó a sus hijos *idem sapiamus, idem dicamus omnes*. Este mandato apostólico, como el mandato de la obediencia, es una antigualla para los liberadores de Occidente.

LA REBELIÓN DE LOS JESUITAS EN CENTROAMÉRICA

Las intenciones de Juan Pablo I

El Papa Pablo VI mantuvo su tensa vigilancia sobre la crisis de la Compañía de Jesús durante los tres años de vida que le quedaban después de su enfrentamiento con la Congregación General XXXII. Murió con la amargura —entre tantas— de que su carácter hamletiano no le había permitido resolver, entre otros, estos dos gravísimos problemas de su pontificado, la explosión del liberacionismo en sus tres movimientos, y la crisis de la Compañía de Jesús, desarbolada y a la deriva durante el generalato del padre Arrupe. Los jesuitas progresistas, insatisfechos con los resultados de la Congregación General XXXII, y adictos al régimen asambleario una vez que habían puesto en práctica su eficaz método para la manipulación de las asambleas a varios niveles, pensaban ya en una nueva Congregación General presidida por ese quinto evangelio de la modernidad, el Decreto IV de la Congregación General XXXII, que se ponía en práctica, cada vez con más descaro liberacionista y progresista, en todo el mundo. Pero el Papa Pablo VI, que sin duda había contrarrestado el nuevo movimiento progresista en la Orden, murió, después de su lucha incierta y admirable, el 6 de agosto de 1978, poco después de haber recibido, por última vez, al padre Arrupe el 18 de mayo. El 26 de agosto resulta elegido Papa el patriarca de Venecia, Albino Luciani, quien —preocupadísimo con la crisis de los jesuitas— tenía ya prevista una audiencia y una alocución a la Congregación de Procuradores, para el 30 de setiembre, pero la víspera de ese encuentro moría misteriosamente, aunque, pese a la brevedad de su Pontificado, tuvo tiempo de preparar un documento sobre los jesuitas que fue dado a conocer por su sucesor, Juan Pablo II, el 8 de diciembre de ese mismo año 1978. El documento, base del discurso que el Papa Luciani pensaba dirigir a los Procuradores jesuitas, recordaba el amor y el sufrimiento de Pablo VI por la Compañía de Jesús, y contiene una dura reprensión: «No permitáis que las enseñanzas y publicaciones de los jesuitas sean una fuente de confusión y de deso-

rientación. Eso supone, naturalmente, que en las instituciones y facultades donde se forman los jóvenes jesuitas la doctrina que se enseñe sea igualmente solida y segura» (A. Woodrow, *Los jesuitas*, p. 147 y ss.)

Benny Lai, en *Les secrets du Vatican* (París, «Hachette», 1985, p. 233), corrobora los propósitos de Juan Pablo I hacia los jesuitas. El autor es desde 1950 corresponsal de asuntos del Vaticano en *La Nazione* y en *Il Resto del Carlino*. Ahora escribe en *Il Giornale*. La audiencia a los Procuradores de la Compañía de Jesús estaba fijada para el 30 de setiembre. El padre Arrupe pidió al cardenal Villot el texto de la admonición papal, pero el cardenal se negó aunque luego, según Calvez, Arrupe la obtuvo. Consultó entonces con la Congregación de Cardenales reunida antes del Cónclave, entre los que figuraba el cardenal Wojtyla, que de esta manera se enteró de un punto clave en la crisis de la Compañía de Jesús.

El testimonio del padre Pellecer

Sobre la actuación de Juan Pablo II en el problema de la Compañía de Jesús hablaremos en la sección siguiente. En esta debemos comunicar nuevos detalles sobre la rebelión de los jesuitas en Centroamérica, fieles al método de estudiar antes los hechos que las teorizaciones. Estas notas, basadas en documentación y testimonios directos, serán especialmente útiles para evaluar las reacciones del Papa y del nuevo general de la Compañía de Jesús en la última sección de este libro. Ya hemos estudiado la acción de los jesuitas en la crisis centroamericana, que no puede describirse sin ellos. Esta sección es por tanto complementaria de aquella. Muchos de estos datos nos han llegado a través de miembros de la Compañía de Jesús en Centroamérica y en California, cuyos nombres no facilitamos para cubrirles contra posibles represalias, sino que los citamos según nuestra sigla habi-

tual de Fuentes Reservadas de la Compañía de Jesús (FRSJ) del año en que están fechadas o en que se han comunicado.

El 3 de agosto de 1980 el órgano oficial del Comité Central del partido comunista cubano, *Granma*, titulaba así: «Fidel en Ciego de Ávila en el acto central por el XXVII aniversario del 26 de julio. Hay algunos dirigentes religiosos en Nicaragua que nos dijeron que por qué alianza estratégica, y por qué solo alianza estratégica, por qué no hablar de unidad entre marxista leninistas y cristianos. Yo no sé lo que pensaran los imperialistas sobre eso. Pero si estoy absolutamente convencido de que la receta es altamente explosiva». Era el resumen del informe de Castro sobre su visita a Nicaragua en el primer aniversario de la victoria sandinista.

Un año después, en 1981, un jesuita español residente en California después de tres años de convivencia con los comunistas en China decidió visitar, en un intercambio, a los jesuitas de Nicaragua para averiguar la verdad sobre el terreno. El testimonio de este religioso contenido en numerosas cartas y artículos es impresionante: «Hablé —dice en la carta del 3 de setiembre— con mis compañeros jesuitas de Nicaragua, muchos de ellos compañeros míos en España. La mayoría de los jesuitas están en contra de la revolución pero los Superiores la favorecen, como el Provincial, el Procurador, etc. Parece que el General lo aprueba aunque dice en privado que nada puede hacer contra tal situación. Los que favorecen a los sandinistas dedican muchas palabras a los pobres, pero se esfuerzan poco por ellos, quienes se dedican de verdad a los pobres son los tradicionales. Hay unos doce sacerdotes que trabajan para el Gobierno y harían mucho mejor en dedicarse a la evangelización, esto es lo que los obispos tratan de decirles» (FRSJ, 1981).

En este mismo año 1981 un jesuita guatemalteco, el padre Luis Eduardo Pellecer que había trabajado varios años en Centroamérica en favor de los revolucionarios, desapareció de pron-

to y los jesuitas de Nicaragua organizaron una misa de exaltación a su figura, le daban por muerto en manos del Gobierno de Guatemala. Pero Pellecer reapareció y ante la Televisión de Guatemala informó sobre su cambio de actitud y acusó con dureza y datos contundentes a los jesuitas revolucionarios y a los métodos de la teología de la liberación. Los jesuitas revolucionarios —en Centroamérica no son simplemente progresistas— lanzaron inmediatamente la interpretación de que Pellecer había experimentado un lavado de cerebro por las autoridades guatemaltecas y por tanto su testimonio carecía de valor. Muchos comentaristas —por ejemplo el periodista Woodrow, abierto simpatizante de la línea Arrupe— aceptan acríticamente esta interpretación. Pero no hay lavados de cerebro que duren dos años, y el 19 de octubre de 1983 el Senado de los Estados Unidos escuchó el testimonio de Pellecer y lo público como enteramente valido. Era un conjunto de sesiones sobre marxismo y cristianismo en América Latina, celebradas por el subcomité de Seguridad y Terrorismo del Senado. Había hablado antes ante el subcomité el padre Enrique Rueda, quien propuso un importante y documentado análisis sobre teología de la liberación. Luego depuso un desertor del servicio sandinista de seguridad, el señor Bolaños Hunter, que explicó el papel de la Iglesia en la estrategia sandinista, como cabeza de puente para toda Iberoamérica. Intervinieron luego Geraldine de Macías, ex monja de Maryknoll, y su marido Edgard, ex viceministro del Trabajo en el régimen sandinista. Intervino después el ya ex jesuita padre Pellecer, que se presentó como «guatemalteco, ex jesuita sacerdote, ex militante de una organización comunista subversiva en Guatemala».

«Mientras yo trabajaba como un sacerdote jesuita —dijo Pellecer ante el Senado de los Estados Unidos— bajo las ordenes de mis superiores, utilizábamos la ideología marxista-leninista, y trabajábamos con los pobres tras optar por un camino de revolución violenta. Esto no era una situación casual, sino una deci-

sión de conciencia, y proceso consciente de decisiones, para embarcarnos en ese tipo de actividad.

»En especial me gustaría descubrir el trabajo práctico, el trabajo subversivo, los métodos operativos. Un aspecto práctico de mi trabajo consistía particularmente en organizar a los pobres en los barrios, especialmente los barrios urbanos, en organizaciones político-militares.

»Esta gente eran trabajadores, o parados. El mandato, o mis instrucciones, eran tratarles como trabajadores, todos como trabajadores, y asistirles en el proceso de politización en la zona en que vivían. Desde ese tipo inicial de organización de barrio, algunos e incluso muchos de esos trabajadores que habían sido politizados, se convertían en miembros de un grupo o movimiento revolucionario.

»También estuve comprometido en el trabajo de propaganda, a los niveles nacional e internacional. El tipo de información que yo debía difundir en el campo internacional era sobre presuntos asesinatos o matanzas por el Gobierno, sin que fuese necesaria la verdad real.

»El trabajo que yo hacía en el campo de la propaganda consistía básicamente en dos puntos importantes. El primer punto era que el sistema capitalista no funciona, no sirve a nadie, mata a la gente. El segundo tema consiste en que no hay más que una alternativa al sistema capitalista, que es el sistema socialista.

»Después de este sistema de los dos puntos, es muy importante subrayar el impacto de la terminología religiosa en presentar estos dos temas. Se decía que la figura religiosa servía o para mantener un sistema o para criticarle, cambiarle o destruirle.

»De acuerdo con esto, la teología de la liberación se usa para deslegitimar al sistema capitalista, y para legitimar al sistema socialista. El impacto de esta teología de la liberación es tan fuerte, tan poderoso, que es capaz de movilizar al pueblo por el

mensaje, y de cambiar sus mentes en favor del comunismo, no utilizando, no necesariamente usando las palabras o expresiones del comunismo, sino usando la Escritura Bíblica para manipular la mentalidad hacia un sistema socialista, y un ejemplo lo tenemos en esta Iglesia revolucionaria de Nicaragua.

»Esta es la más importante razón para mi separación del grupo subversivo al que pertenecía. Porque descubrí que mi trabajo en el campo de las ideas, esas ideas eran más peligrosas que las armas. También descubrí que el sistema socialista solo puede desembocar en una cosa, generalizar para todo el mundo la pobreza, o extender la pobreza a todo el mundo» (Wednesday October 19, 1983, US Senate, Subcommitee of Security and Terrorism, Washington, DC, p. 165 y ss.)

Todo el aparato de la Compañía de Jesús en Centroamérica, y toda la propaganda liberacionista en el mundo se ha dedicado afanosamente desde entonces a destruir el vital testimonio del padre Pellecer. Pero el ex padre Pellecer insistía el 26 de julio de 1985, en el *Diario Las Américas* (p. 8) en su testimonio de denuncia, cuatro años después de su conversión y de su alegado «lavado de cerebro». El P. Orlando Sacasa, S.J., rector del Liceo Javier en Guatemala, testificó el 8-XII-1982 la plena veracidad y autenticidad del testimonio Pellecer (FRSJ 1986). Cfr. testimonios adicionales de Pellecer en *La Prensa Gráfica* 23-X-1981. Los jesuitas ignacianos de Nicaragua (FRSJ 1981) insistieron desde el primer momento en la autenticidad del testimonio Pellecer.

Roberto Martialay es autor de un extraño martirologio, *Comunidad en sangre*, editado por «Mensajero» en Bilbao, 1983. Entre los «mártires» jesuitas del Tercer Mundo figura Luis Eduardo Pellecer, que continua hoy vivo después de haber abjurado, como decimos, al liberacionismo. El jesuita Martialay concede los honores del martirio a un jesuita asesinado a la salida de un cine, se dedicaba preferentemente a actividades cinematográficas. El respeto que nos merecen los muertos nos impide

profundizar más en los datos de este libro increíble, cuya edición coincide con la tenaz actitud de negativa de la izquierda clerical a los mártires de la última y mayor de todas las persecuciones contra la Iglesia católica, en la España de 1936 a 1939.

Los jesuitas guerrilleros muertos en acción

El 17 de febrero de 1982 el heroico diario liberal de Managua, *La Prensa*, informaba sobre el curso marxista-leninista que iba a impartirse (y de hecho se dio) en la Universidad Centroamericana regida por los jesuitas. El texto básico es F. Constantinov et al, *Fundamentos de la filosofía marxista leninista*, parte I: Materialismo Histórico, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1979. Los libros de consulta son V. I. Lenin, *Materialismo y Empiriocriticismo*, y A. Abanasiev, *Fundamentos de los conocimientos filosóficos*, Sprinkin y Jajot, *Fundamentos de la filosofía marxista-leninista*. Dirección nacional del FSLN, *Comunicado sobre la religión*; T. Iovchut, *Compendio de Historia de la filosofía*, La Habana, 1979.

La necrología de la Compañía de Jesús en 1984 (FRSJ 1984) incluye como muerto el 17 de julio de 1982 al padre Fernando Hoyos Rodríguez, jesuita español nacionalizado guatemalteco. Pero el padre Hoyos, alias *Carlos* y *Álvaro*, salió de la Compañía después de inculcar durante varias campañas el liberacionismo a los campesinos. Según fuentes del Gobierno intervino en actos de fuerza con la guerrilla revolucionaria. El Gobierno de Guatemala puso precio a su cabeza. Las fuentes de aquel Gobierno de Guatemala son evidentemente poco de fiar, pero el cotejo con FRSJ parece demostrar que el padre Hoyos estuvo en la guerrilla y se casó antes de morir en 1982.

Durante una visita a Roma realizada en 1983, el entonces ex presidente salvadoreño José Napoleón Duarte declaró a la Prensa europea que «los regulares de la Compañía de Jesús son los autores intelectuales de la revolución violenta en El Salvador».

Duarte denunció, sin dar nombres, «el caso de un jesuita que renunció a la orden y ahora es representante del Frente de Liberación Nacional Farabundo Martí en Europa». Se trataba del padre Luis de Sebastián S.J., que tras abandonar la Compañía casó con una viuda vasca. Sebastián había sido rector de la UCA, economista y asiduo a fiestas sociales. Autor de un test en el que se decía «La misa ha dejado de ser tabú en la Compañía».

En ese mismo año 1983 desaparecía en la jungla de Honduras el ex jesuita norteamericano J. Guadalupe Carney, que trabajó en una primera parroquia de ese país centroamericano desde 1964. Se convirtió muy pronto en un propagandista contra la explotación de los Estados Unidos, y en un activista de la teología de la liberación, como explica su autobiografía *To be a revolutionary*. Era un jesuita de la provincia de Missouri, que abandonó la Orden para dedicarse con más libertad a la organización revolucionaria. La editorial capitalista «Harper and Row» cubre de elogios a la vocación subversiva del ex padre Carney al publicar su libro, calificado en solapas de «explosivo».

El socio-drama de los jesuitas en Bolivia

En 1983 un jesuita ignaciano, misionero en Bolivia, fue desterrado por su provincial, por negarse a ejercer su ministerio en sentido liberacionista. Este jesuita consiguió uno de los *sociodramas* utilizados por sus compañeros liberacionistas para adoctrinar al pueblo y lo envío a un centro de estudios antiliberacionista que lo ha remitido al autor de este libro. El padre provincial en cuestión ha abandonado desde entonces la Orden para casarse. Debemos reproducir íntegramente las dos escenas del socio-drama, que no tienen desperdicio.

SOCIODRAMA NOTAS DEL DOMINGO 12 DE FEBRERO

CUADRO PRIMERO, IGLESIA TRADICIONAL

Personajes: Un sacerdote, una pareja de cristianos

ACCIÓN PARA EL SACERDOTE

El sacerdote da un sermón al pueblo. Escucha la pareja de cristianos.

Hermanas y hermanos. La gente viene poco a la misa. Eso quiere decir que nuestro pueblo es muy pecador. Debemos tener en cuenta que la misa es lo más importante. Algunas personas traen teorías extranjeras sobre la religión. Lo importante es la misa y dar limosna para que el sacerdote pueda vivir con dignidad. Nada de innovaciones. Lo importante son los responsos, las misas de 8 días, y cumplir lo que manda en la Iglesia. Cuidado con los comunistas que se aprovechan de la Iglesia. Practiquen los rezos en las casas. No se dejen sorprender por la inmoralidad que rema en nuestro medio.

Segundo acto

El cristiano se va a confesar.

Padre, me acuso de decir mentiras, de no ir a la misa y de renegar. De nada más.

Hijo, eso de decir mentiras es muy grave. Debes tener cuidado. No dejes la misa porque el demonio te puede tentar mucho.

Tercer acto

La pareja conversa.

ELLA Voy a misa de 8 días.

ÉL Tanta misa. Eres una beata.

ELLA Vos un ateo. Tengo que rezar mucho por vos.

ÉL Los curas son unos aprovechados. Solo buscan la plata y nada más.

Los personajes se pueden poner de acuerdo sobre el número de escenas diferentes.

Deberían estar en la sala de reuniones a las 14:45 para poder preparar unos minutos lo que van a actuar.

No importa que este más o menos perfecta su actuación. Lo importante es el objetivo en grueso.

Ideas

1. Cada uno debe salvar su alma, por separado.
2. No hay que preocuparse mucho por las cosas mundanas, sino solo por la salvación de cada alma.
3. El sacerdote dirige en todo a los cristianos que no saben nada.
4. Hay que escuchar siempre al sacerdote porque él sabe.
5. No hay que opinar de política, ni de cuestiones sociales porque eso es de comunistas.
6. El principal enemigo de la Iglesia es el comunismo, hay que combatirlo.
7. Hay mucho libertinaje en cuestiones sexuales. Las mujeres deben vestir con mucha modestia.
8. Cuidado con leer la Biblia. No sea que todos se hagan protestantes.
9. Hay que rezar en silencio para cada uno pues cada alma necesita de la oración individual.
10. Cuidado con los curas que van sin sotana. Son peligrosos porque no parecen curas.
11. Hay que combatir a todos los protestantes, a todos los que no son católicos.
12. Los santos son importantes en nuestra vida cristiana.
13. Es necesario siempre ofrecer velas a los santos, misas a los difuntos.
14. Sólo los que van a misa son buenos, el resto es malo y pecador.

Los personajes se pueden poner de acuerdo sobre el número de escenas diferentes a ser representadas.

Deberían estar en la sala de reuniones a las 14.45 para poder preparar unos minutos lo que van a actuar.

No importa que esté más o menos perfecta su actuación. Lo importante es el objetivo en grueso.

Posibles actos

a) Una reunión bíblica en la que todo lo que sale es político.

b) Las tres personas intervienen en una lectura política de la Palabra de Dios.

c) Se lanzan amenazas contra «todos los obispos reaccionarios».

d) Jesucristo es un guerrillero y conviene hacer la revolución.

Ideas

1. Lo importante es hacer la revolución y acabar con los ricachos.
2. La Biblia nos habla siempre de que la riqueza es mala. Lo mejor es el proletariado.
3. No hay que preocuparse por la moral cristiana, lo importante es la moral revolucionaria de que el fin justifica los medios.
4. Hay que hablar de compañeros y compañeras, ya no de hermanos o amigos cristianos.
5. El marxismo debe ser utilizado porque es la única verdad. Los que no son marxistas son sólo los reaccionarios.
6. Los ricos plantean la violencia y la única respuesta posible es más violencia.

7. Hay que atacar todas las instituciones burguesas pues el proletariado es el verdadero salvador de la sociedad.
8. Lo importante es la política. Ayudar a la gente necesitada es reformismo porque nada se cambia así.
9. El cambio de estructuras es la tarea prioritaria de los cristianos.
10. Para ser cristiano hay que ser revolucionario.
11. Los sacramentos no son importantes porque la mejor forma de salvarse es luchando en favor de los pobres.
12. Hay que terminar con las injusticias de nuestra sociedad.
13. Hay que compartir sólo con los pobres. A los ricos hay que evitarlos en el trato para poder destruirlos mejor.
14. Hay que ser intransigente e implacable con los enemigos del pueblo.
15. Nuestros enemigos son los enemigos del pueblo y, por lo mismo, también los enemigos de Dios.
16. El sacerdote debe comprometerse como el cristiano en un partido político revolucionario.
17. Todos los cristianos deben participar en la política revolucionaria, siendo militantes de los partidos marxistas.

Lo importante es que el grupo se ponga de acuerdo sobre los objetivos de su representación que será de 15 minutos como máximo, en la duración.

Es necesario que los asistentes participemos directamente en la representación.

La técnica de hacer preguntas a los asistentes puede ser positiva.

Hay que ser muy concreto en la presentación de las ideas. Que todo el mundo entienda qué se quiere decir.

Cada personaje deberá improvisar muchas palabras de su actuación.

La carta fraudulenta de 1984 en Managua

En 1984, ya en pleno generalato del padre Kolvenbach, cuya aproximación a los problemas revolucionarios de la Compañía de Jesús en Centroamérica parece a muchos escandalosamente cauta, los seis provinciales de la Compañía de Jesús en la región —Colombia, Venezuela Ecuador, Antillas, México y América central— se negaban a adoptar acción alguna contra el jesuita nicaragüense Fernando Cardenal, que había aceptado en julio de ese año, contra el expreso mandato del Vaticano y del general, el puesto de ministro de Educación (es decir de adoctrinamiento marxista leninista) en el Gobierno sandinista. Fernando Cardenal fue excluido de la Orden solo por las intensas presiones de la Santa Sede, y recibió la adhesión de innumerables jesuitas, como vimos al registrar la carta de un nutrido grupo de jesuitas españoles encabezados por un hermano del general Armada Comyn. En cuanto director de las Juventudes Sandinistas, Fernando Cardenal se atrevió a culpar a monseñor Obando por los incidentes de la visita papal, provocados, como vimos, por el Gobierno de Managua y el FSLN. En el catálogo de la Compañía de Jesús en Centroamérica para 1984 es interesante repasar la página reservada a la Residencia Bosques de Altamira en Managua. En ella figura como superior el jesuita norteamericano y liberacionista Peter Marchetti, de la provincia de Wisconsin, los liberacionistas Napoleón S. Alvarado y Xabier Gorostiaga, un español vasco que trabaja en Nicaragua, dos mexicanos y el padre Fernando Cardenal, con la críptica descripción *Lab apud iuv* (trabaja con los jóvenes) que encubre su puesto oficial como director de la Juventud Sandinista y luego ministro de Educación. Aun des-

pués de ser excluido Fernando Cardenal sigue viviendo en la residencia en calidad de donado de la Compañía de Jesús. Parece la antología del disparate (FRSJ, 1984).

En ese mismo año 1984 los obispos de Nicaragua publicaron una pastoral sumamente crítica para el Gobierno sandinista. Entonces otro sacerdote vasco jesuita y liberacionista, el padre Iñaki Zubizarreta, delegado para Nicaragua del provincial de Centroamérica, y sus seis consejeros, publicaron en nombre de los jesuitas de Nicaragua una dura carta pública contra los obispos. Esta vez los jesuitas ignacianos elevaron eficazmente su protesta a Roma y el padre Kolvenbach se decidió a actuar. Envío al asistente Juan Ochagavia para investigar la situación, que era muy grave, los obispos protestaban por la expulsión gubernamental de diez sacerdotes, entre ellos un jesuita. El 11 de agosto de 1984 el padre J. M. Fuentes, vicesecretario de la Compañía de Jesús, desautorizaba en Roma la carta de Zubizarreta, y confirmó que el padre Cardenal debería renunciar a su puesto si quería permanecer en la Compañía de Jesús (FRSJ, 1984). Sin embargo el jesuita norteamericano padre Mulligan en *National Jesuit News*, febrero de 1985, p. 5, se atrevió a condenar a los jesuitas ignacianos de Nicaragua y a apoyar a los liberacionistas en este turbio asunto. Un inteligente y valeroso jesuita ignaciano, el padre Juan Felipe Conneally, de California, desenmascaró definitivamente todo el problema con una documentación abrumadora, se trata de una de las personas mejor informadas en toda América sobre la teología de la liberación y el sandinismo.

El testimonio del expulsado padre Anitua

El padre S. de Anitua, jesuita expulsado por el Gobierno sandinista en 1984, publicó en la revista *Latino de Los Ángeles* poco después de su expulsión un formidable alegato sobre «La Iglesia Popular en Nicaragua» que reproducimos por su notable carga

informativa y por la implicación de la Compañía de Jesús en los organismos de propaganda que se mencionan:

LA IGLESIA POPULAR EN NICARAGUA

Por P. S. de Anitua S.I.

He dudado mucho en aceptar la invitación de este periódico para escribir este artículo. Veo que el testimonio directo de quien ha vivido y sufrido en carne propia la convivencia de la Iglesia Popular tiene el valor de los hechos, sin embargo también puede tener la acidez subjetiva del perseguido. Al fin y al cabo, la interpretación de los hechos siempre es subjetiva.

1. Presupuestos

El comunismo y su paso previo al socialismo son «ideologías» con todo el contenido que tiene este término: son dogmáticos, en orden no sólo a estudiar teóricamente, sino a transformar una realidad, que se toma de antemano como injusta, condenable y aniquilable. Y el paso previo, que tendrá que realizar una ideología, será propagarse. De ahí la prioridad de lo que se llama «concientización». Para ello tendrá que copar los medios y personas, que difunden ideas: crear «multiplicadores». Y, cuanto más eficaces sean estos medios y personas, mejor.

Segundo: La confrontación entre ideologías diversas no es un mero diálogo académico, sino una verdadera «lucha ideológica», en la que se pretende aniquilar a las ideologías contrarias y a las instituciones o personas, que las sostienen. Y en la lucha todo es válido para alcanzar la victoria.

Puestos estos dos postulados, podemos comprender mejor la estrategia y evolución de la Iglesia Popular en Nicaragua. No se trata tanto de estadísticas y de crecimiento numérico; ni siquiera se trata de establecer si esta Iglesia

es «Popular», en el sentido de que cuente con el respaldo masivo del pueblo. Ni la Iglesia institucional es elitista, en el sentido de que esté alejada de las masas, ni la Iglesia Popular es popular, porque cuente con la aprobación del pueblo sencillo. El pueblo sencillo es sociológicamente tradicional en su catolicismo; la Iglesia Popular, por su parte, hoy por hoy, es una teoría y una estrategia de pensadores, que estudian desde su escritorio qué debe ser y pensar el pueblo y cuáles deben ser sus ideales. La Iglesia Popular se cocina desde centros intelectuales y desde despachos muy bien acondicionados, donde teólogos, sociólogos, políticos y pastoralistas diseñan el ideal de la Iglesia del futuro. El pueblo para ellos es un término, no un conglomerado de personas con cara y nombres propios. Los integrantes de las famosas «comunidades eclesiales de base» son muy pocos —estadísticamente un número despreciable— y manejados y dirigidos por el sacerdote partidista, que es quien impone objetivos y estrategias. Lo propio de estas comunidades eclesiales de base es que tienen un nombre y cuentan más como «instituciones», que como representaciones numéricas del pueblo. En una parroquia de 25 000 habitantes puede haber 14 comunidades de base, con ocho miembros cada una. En total 112 miembros. Son 14 comunidades, pero el valor representativo numérico es despreciable. Pero en orden al valor de sus protestas, es el número de instituciones el que cuenta, no su valor representativo. Pienso que ésta es una estrategia socialista y comunista muy sagaz y muy falaz, al mismo tiempo. Y tiene vigencia incluso en los grandes organismos internacionales. La mayoría de organizaciones vale más que la mayoría de personas. Y es fácil crear nuevas instituciones y nuevas siglas.

¿Es éste un defecto de fondo de las democracias occidentales? La proliferación de siglas, cuyo significado muchas veces se desconoce, es un fenómeno de nuestro siglo.

La prioridad de una ideología, que intenta imponerse, es la propaganda: extender las ideas, en las que se fundamenta. De ahí la necesidad de crear o copar instrumentos de propagación de ideas y de captar personas, que sean eficaces para este cometido. Es lo que se llama «campaña de concientización». El comunismo se ha especializado en esta estrategia: ha fundado centros poderosos de propaganda, ha exportado y exporta toneladas de papel impreso, fabrica eslóganes, imprime hojas volantes, construye grandes mantas callejeras y pinta paredes. La palabra oral y escrita es su especialidad. Por otra parte, procura captar las instituciones y personas más eficaces para esta campaña de concientización: profesores a todo nivel —escuela primaria, secundaria y universidad—; sacerdotes y pastores religiosos, que forman la mentalidad del pueblo; periodistas, artistas, manejadores de los medios masivos de difusión de ideas: poetas, cineastas, juglares populares, que empuñan la guitarra como un arma. De aquí fluye la urgencia y necesidad de captar a gentes de Iglesia. Y, en nuestro continente americano tradicionalmente cristiano y mayoritariamente aún católico, la necesidad de integrar en las filas concientizadoras a sacerdotes y pastores. Cuanto más prestigio tengan las personas y las instituciones, a las que pertenecen mejor. Por eso no ha de extrañar que la campaña haya sido dirigida principalmente a las órdenes religiosas de mayor prestigio dentro de la Iglesia. En nuestro continente los religiosos tienen mayor prestigio intelectual que los sacerdotes diocesanos y entre los religiosos las órdenes clásicas: franciscanos, jesuitas, dominicos. Así se da el fenómeno en Nicaragua de que los

sacerdotes diocesanos en su mayoría están acuerpando a los obispos.

La estrategia de propagar ideas es eficaz y aun barata. Uno de los derechos fundamentales de las democracias es el de pensamiento. Este derecho lo admiten todos los países democráticos y capitalistas. Cierto que la libertad a discrepar no se admite con el mismo entusiasmo por los países comunistas. La libertad de Prensa tiene en sus categorías un sentido bastante distinto; es libertad para propagar ideas e informaciones, que favorecen al pueblo, no las que lo dañan. Con este principio ellos pueden ejercer una censura estricta a ideas e informaciones contrarias, mientras invocan la libertad irrestricta para las suyas. Y los pueblos democráticos financian con su capital las ideas, que ellos exportan.

Por otra parte, la pugna ideológica no es un diálogo académico, sino «una lucha», en la que se pretende aniquilar a las ideologías contrarias. Y en la lucha todo está permitido, con tal de adquirir la victoria; desde la tergiversación de las ideas del enemigo hasta su destrucción moral y aun física. El «compañero» es digno de alabanzas y toda la maquinaria propagandística ensalzará sus virtudes, el enemigo es digno de desprecio y la misma maquinaria procurará resaltar sus vicios reales o ficticios. Más aún, si el compañero se torna en disidente, las alabanzas de ayer se trocarán de la noche a la mañana en vituperios. Los ejemplos en Nicaragua son públicos y notorios, tanto cuando se trata de antiguos cooperadores políticos, como con respecto a obispos, ayer tenidos como héroes y hoy como villanos.

2. La Iglesia Popular en Nicaragua

Ha comenzado por crear centros de concientización a todos los niveles, a copar los medios de información y a captar las personas más eficaces ideológicamente.

a) *A nivel universitario y de cultura superior*

El Instituto Histórico S. I. (IHSI), como institución independiente de la Universidad Católica, pero a la sombra de ella, publica dos series de cuadernos de divulgación doctrinal: Cuadernos Rutilio Grande y Cuadernos Gaspar García Laviana. Los nombres recuerdan a dos religiosos «víctimas de la violencia capitalista»: el primero, jesuita asesinado en El Salvador, el segundo, religioso español caído en el frente sur en batalla. El instituto tiene relaciones estrechas con la universidad jesuita de Georgetown, dispone de télex, y recibe ayuda cuantiosa de instituciones religiosas y católicas de Estados Unidos.

b) *A nivel de cultura religiosa*

El Centro Ecuménico Antonio Valdivielso (CAV). El nombre recuerda al obispo de León, asesinado en León Viejo, por su defensa de los indios. Por ser ecuménico, dicho centro no depende de la Jerarquía, aunque su director sea un religioso franciscano. Sus publicaciones no están sujetas al «Imprimatur» de la curia arzobispal, aunque sus miembros exigen que las pastorales y documentos de la Conferencia Episcopal sean dialogadas previamente con ellos. El instituto se encarga de las homilías dominicales que se publican en el *Nuevo Diario* —periódico más oficialista que *Barricada*, aunque este sea el órgano oficial del Frente Sandinista. El centro tiene gente a tiempo completo, para estudiar cuanto documento emana de la Jerarquía católica y escribir su correspondiente crítica. Publica casi diariamente en el citado diario columnas de concientizacion religiosa, en la línea de la Iglesia Popular. Tiene un

boletín semanal informativo, que se traduce en varias lenguas y se riega por América del Norte —USA y Canadá— y por los países de Europa occidental. A nivel popular y catequístico este centro editó una *Novena de la Purísima*, criticada en cuanto a su doctrina por la Conferencia Episcopal de Nicaragua, propagó cuatro folletos para preparar la visita del Santo Padre, organizo el Congreso Teológico de América Latina, cuyas actas y estadios publico más tarde. Asimismo organizó el Congreso Ecuménico de Teología, clausurado solemnemente por el comandante Tomás Borge, con un discurso en que se llamo a monseñor Obando, «anticristo, fariseo, lacayo de la CÍA» y otras lindezas, entre el regocijo y los aplausos de quienes se suponían teólogos. Organizan con frecuencia paneles, mesas redondas, seminarios con los personajes más famosos de la Teología de la Liberación, Paul Richard, Girardi, González Faus, etc. Aunque la Conferencia Episcopal de Nicaragua exigió en su carta pastoral de 1980 que ningún sacerdote fuera invitado a conferencias o paneles, sin conocimiento y aprobación del Ordinario respectivo, esta exigencia no obliga al centro, que es ecuménico. El centro ha recibido subvenciones de Adveniat, Misereor, Cabemo, Kirche in Not, etc. Cuenta con una biblioteca especializada de Teología de la Liberación y tiene librería propia, para vender al publico sus escritos.

c) *A nivel de concientización campesina*

El Centro Especial de Promoción Agraria (CEPA) nació como una escuela de capacitación agrícola. Hoy la promoción es signo «concientizador» y catequístico, con folletos estilo «comics», en que se tocan los puntos «religiosos-sociales», y a nivel de reuniones campesinas en el campo. Sus miembros trabajan en colaboración con el Ministerio de Reforma Agraria (MIDINRA).

d) *A nivel asistencial*

El Centro Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo (CEPAD) es una organización dirigida por un bautista, en colaboración con las Iglesias Bautistas, sobre todo de Texas, que se dedica a recabar ayuda material —medicinas, alimentos, ropa— para las regiones y personas más necesitadas. La idea es buena y cristiana. Pero, al trabajar en colaboración con el gobierno, la ayuda llega sobre todo a las zonas en guerra y con el respectivo comandante, que señala quienes han de ser los beneficiarios y hace su consabido discurso político. El CEPAD ha organizado numerosas «peregrinaciones» de religiosos —en su mayoría evangélicos y jóvenes— a las zonas de guerra, vigilias de protesta y oración ante la Embajada norteamericana, etc.

e) *Captación de personas y de órdenes y congregaciones religiosas*

Paralelo a lo arriba expuesto se ha dado a la captación de personas ilustres o a las que se ha hecho ilustres. El señor obispo dimisionario de Cuernavaca es su personaje más ilustre. Junto a él, religiosos de prestigio, en cuyo favor se ha puesto la maquinaria propagandística. Frente al señor arzobispo se ha creado un monseñor de los pobres En tanto a las órdenes y congregaciones religiosas se ha procurado la infiltración en las más prestigiosas por su fama intelectual; jesuitas, dominicos. Incluso entre las congregaciones femeninas se ha trabajado con las de más recio abolengo. Asunción, Misioneras de la Inmaculada. Las congregaciones femeninas autóctonas, curiosamente, son fervorosamente jerárquicas. La Iglesia Popular trabajó y consiguió, al menos durante un tiempo, apoderarse de la Conferencia de Religiosos (CONFER) y de la Confederación de Colegios Católicos.

f) *Iglesia paralela*

La Iglesia Popular imita y usa las mismas ceremonias y usos de la Iglesia institucional, pero llenándolos de diversos contenidos. Las vigilias de Pascua y de Pentecostés se celebran solemnemente, como actos sobre todo de juventud, pero con una concepción más política que religiosa. Los mismos sacramentos son ceremonias políticas, comenzando por el Bautismo, continuando por celebraciones comunitarias de la penitencia, aprovechando los matrimonios —¿válidos?— y culminando con las eucaristías, que no sé si tacharlas de sacrílegas. La espiritualidad de «la vida religiosa» supone una reconsideración del significado mismo de los votos religiosos, de la vida en comunidad, de la práctica de la oración. Las congregaciones y órdenes religiosas son instituciones «transnacionales» poderosas con ventajas innegables para la instauración del proceso. Su régimen de exención los comunica gran movilidad a sus miembros, sin los impedimentos que impondría una incardinación. Las personas necesarias pueden ser colocadas rápidamente en los pueblos, que las requieren. Y pueden también ser removidas las personas inconvenientes con la misma rapidez. Además estas órdenes tienen resonancia mundial y su fuerza de presión puede ser mucha. La Jerarquía tiene que pensarlo dos veces, antes de meterse con una orden religiosa fuerte. Esta transnacionalidad le da además a la orden religiosa una gran movilidad de capitales, que surge de la ayuda mutua de las casas, provincias y naciones más ricas. El voto de obediencia da a los miembros de las ordenes una disciplina militar preciosa. Si el superior está concientizado, la orden es un instrumento muy valioso. Si no lo está, es preciso concientizarlo, porque es el pueblo quien representa la voluntad de Dios. Y superior no concientizado es un tirano, formado

en una teología trasnochada. Por otra parte la pobreza ha de ser más efectiva que afectiva. Supone participar de los ideales de los pobres, compartir su vida, luchar por su causa. Eso expondrá a los religiosos a que dejen de percibir las ayudas de los ricos y a vivir una vida pobre por necesidad. Si su lucha por los pobres les lleva a vivir una vida cómoda de profesionales, a percibir un sueldo jugoso o a hacer viajes costosos, para defender a los pobres en conferencias y foros internacionales, esto no se opone a la vida de pobreza. El rico, que lucha por los pobres, es también pobre.

En cuanto a la cantidad, es muy conveniente no tener familia ni establecer relaciones estables, que coarten la libertad de movimientos necesaria a un hombre siempre en peligro. La soltería es un auxilio para el revolucionario. Aunque el sacerdote y el religioso tendrán las debilidades propias de un verdadero hombre y de una verdadera mujer. Los compañeros de lucha han de mostrar su estima mutua, incluso corporalmente. Las relaciones sexuales con una compañera no es fornicación, sino mutua estima.

CONCLUSIÓN

He aquí algunas consideraciones sobre mi experiencia de la Iglesia Popular en Nicaragua. Podría haberlas documentado mejor, de haber permanecido en aquel país, citando discursos de comandantes y editoriales de periódicos. Podría haber profundizado más en la disquisición de ciertos tópicos, como en la prevalencia de las organizaciones sobre las personas y el engaño de la democracia occidental al hacer caso de siglas, sin saber que se encierra bajo ellas. Se podría estudiar la estrategia en el dominio de los medios de comunicación masiva y de las instituciones y personas, que se dedican profesionalmente a la propagación de ideas dentro de los países democráticos y aun en

la misma Iglesia. Son tópicos, que pueden dar origen a estudios científicos y profundos. Mis reflexiones tienen únicamente el valor de un testimonio. Que otros saquen las consecuencias.

Entre los grandes responsables de la rebelión, minoritaria pero decisiva, de los jesuitas en Centroamérica pueden señalarse dos núcleos el salvadoreño, que es un núcleo vasco-separatista dirigido por los padres Ellacuría y Jon Sobrino, y el nicaragüense, cuyas hazañas hemos contemplado con asombro en esta sección, cuyos promotores principales han sido.

El padre César Jerez, un liberacionista furibundo, provincial de Centroamérica de 1976 a 1982, guatemalteco de origen, y máximo promotor de la revolución sandinista y de todo el movimiento revolucionario en la zona, después de dejar el cargo de Provincial actúa como profesor en la UCA de Nicaragua y pronunció en Barcelona, en noviembre de 1983, una provocativa conferencia *(El País*, 7 de noviembre de 1983) en que reconocía que «la opción de los jesuitas en esta región ha sido por el cambio de estructuras desde un punto de vista sacerdotal y político». El 9 de agosto de 1983 Jerez se retrataba feliz en Managua entre el Nobel de la Paz Pérez Esquivel y el ministro sandinista d'Escoto. En cuanto al padre Marchetti ha sido el gran abogado defensor de Fernando Cardenal y respaldó al Gobierno sandinista con motivo de la tormentosa visita del Papa a Nicaragua (FRSJ, 1983).

La acción de Cesar Jerez responde al esquema del fanático marxista infiltrado en la Iglesia y en la Compañía de Jesús. Los jesuitas liberacionistas de Centroamérica le prestan un apoyo increíble, la Universidad Georgetown, S.J., le ha nombrado para 1985-1986 como uno de sus miembros del Patronato («Maryland Province Bulletin», 17 de octubre de 1985). La carrera de Jerez como activista marxista es anterior a su entrada en la Compañía

de Jesús y se ha mantenido durante todas sus etapas en la Orden.

EL FIN DE LA ERA ARRUPE Y EL GOLPE DE TIMÓN DE JUAN PABLO II

Llegamos con esta sección, provisionalmente, al final de nuestro estudio, que va a centrarse en los acontecimientos de 1979 a 1986. La Compañía de Jesús, exhausta por las terribles y forzadas tensiones internas, enfrentada en puntos vitales con tres Papas seguidos, lo que jamás había ocurrido en toda su historia, convulsa por tan larga crisis, verá desaparecer de escena, roto por su desgarramiento moral y por su sentido de la responsabilidad más que por achaques físicos, al General de la crisis, Pedro Arrupe, mientras el Papa de las raíces y los horizontes, Juan Pablo II, superaba las indecisiones de Pablo VI y pasaba a vías de hecho con un insólito golpe de timón, que imponía al frente de la Orden ignaciana a un delegado papal con plenos poderes. La colosal sangría de diez mil miembros en veinte años dejaba a los jesuitas sin relevo previsible para una generación siguiente, y provocaba en la Orden y en toda la Iglesia un pavoroso problema de supervivencia, que seguía al pavoroso problema de la crisis de identidad, no resuelta aún ni mucho menos cuando se escriben estas líneas, sino prolongada en el desconcierto y el agotamiento. Un nuevo General trataría de reanimar a la Compañía de Jesús, con gravísimas dificultades ante la generalizada corrupción del ideal ignaciano.

La agonía de Pedro Arrupe

Desde la heroica lucha del último General de la primera etapa, el padre Lorenzo Ricci, contra todas las fuerzas del mundo desencadenadas sobre la Compañía de Jesús, ningún General tuvo que encarar una tormenta como la que acompañó al padre

Pedro Arrupe durante todo su generalato, a partir del mismo día de su elección en 1965. En 18 de enero de 1979 pronunciaba, ante un selecto auditorio de la Orden, una conferencia sorprendente que equivalía a una descripción penitencial sobre la degradación a que había llegado la Orden bajo su mandato; parece como si al fin, cuando palpaba por todas partes los desastrosos frutos de su política, el General vencido, desbordado y acorralado por sus propias creaciones incidiese en una dura autocrítica. La conferencia se transformó en un análisis tipológico sobre la situación real de los jesuitas concretos, que Arrupe dividió en las clases siguientes:

—Primero, el *contradictor nato*. «Es verdad que la contestación puede ser un deber profético y evangélico..., pero la satisfacción personal, la agresividad sistemática, el desaliño en el vestir, el pelo y la barba descuidados, una cierta grosería en el comportamiento y el lenguaje» son normas poco recomendables para comunicar aquello en que se cree.

—Segundo, el *profesional*. Es el jesuita dedicado tan de lleno a su trabajo personal, que carece de tiempo para la vida comunitaria y para la relación con su superior.

—Tercero, el *irresponsable*. Ignora el orden, la exactitud, el valor del dinero, el control de los resultados. «Se detecta en él una alergia injustificada a todo control».

—Cuarto, el *activista político*. Tras haber fomentado el activismo político en su Orden hasta extremos increíbles, el padre Arrupe ahora, visiblemente arrepentido, dice: «Cuando la lucha por la justicia hace salir a este jesuita de su campo de irradiación cristiana, de asistencia y de participación, y le hace intervenir en los asuntos políticos, e incluso entrar en un partido, a veces abandonando totalmente su misión sacerdotal, no puede decirse que es y que actúa en ese sector como enviado de la Compañía, ni que su activismo político o sindical ofrezca una autén-

tica mediación evangélica». ¡Qué lejos quedaban los apoyos del padre Arrupe en 1973 al padre Arroyo, superactivista político en Chile, las torpes permisividades a la actuación del padre Jerez en Centroamérica, el silencio ante los desvaríos de los jesuitas españoles en los años setenta!

—*El tradicionalista de estilo tendencioso* recibe, sin embargo, los ataques más duros, el progresista Arrupe vuelve por sus fueros en medio de su lamentable autocrítica: «Ensalza ostensiblemente los símbolos o las realidades externas que pertenecen a épocas pasadas. Mezcla de amargura y nostalgia» incide en la hipocresía, «sabe que nunca tendrá una cuenta en el Banco pero acepta con gusto que algunas familias complacientes tengan atenciones con él, sufre al ver que nuestras iglesias están vacías o que el numero de los que acuden a él en busca de dirección espiritual es cada vez menor, pero no se pregunta si eso no podría deberse en parte a su estrechez de espíritu o a su rechazo de toda formación ininterrumpida» (A. Woodrow, *Los jesuitas*, p. 98 y ss.) Es, en labios del General, un cuadro demoledor, un reconocimiento palmario de su fracaso y de la dramática situación en que se hallaba la Orden en 1979.

En ese mismo año 1979 se produce en Alemania el incidente Rahner-Metz-Ratzinger, que enconaría mucho las altas cumbres teológicas y alcanzaría en el futuro repercusiones insospechadas, porque los teólogos son tan sensibles a este tipo de enfrentamientos personales-ideológicos como el resto de los profesionales de la inteligencia. Quedó vacante una cátedra importante —la de Dogmática— en la Facultad de Teología de Múnich y el teólogo jesuita Karl Rahner se empeñó en que fuese concedida a su discípulo predilecto y portavoz de la teología política, Johann Baptist Metz, que de hecho iba el primero en la terna para la selección. Pero el arzobispo de Múnich, que era el también eminente teólogo Ratzinger, prescindió de Metz y cubrió la cátedra con otro candidato. Entonces Rahner reaccionó con gran enojo

contra Ratzinger, quien en su respuesta acuso a Rahner de tergiversar los datos del caso. Desde entonces los jesuitas progresistas tienen a Ratzinger como su bestia negra, y algunos como Manuel Alcalá, muy activo (aunque muy superficial) en los medios de comunicación en España, llegó a criticar públicamente en 1985 con muy mal estilo la ejecutoria pastoral y teológica del futuro cardenal Ratzinger, a quien se atrevió a presentar, falsamente, como un fracasado (Experiencia personal del autor en la fecha citada).

En diciembre de 1980, y en una de las publicaciones oficiales de la Compañía de Jesús, *Promotio justitiæ*, un grupo de jesuitas brasileños habían proclamado que encontraban al marxismo muy positivo y que esperaban que alguien lo sintetizase con el catolicismo como santo Tomas había hecho con Aristóteles (J. Hitchcock, *The Pope*, p. 131). Con la misma fecha, 8 de diciembre de 1980, y en abierta contradicción con esa postura, el padre Arrupe publicaba el segundo de sus documentos de la autocrítica (después de la conferencia de 1979), su importantísima carta a los Provinciales de América Latina sobre el análisis marxista, que dirigía además para conocimiento a todos los Superiores mayores y que fue realmente la última comunicación importante que salió de su mente y de su pluma antes del ataque fatal que ya le rondaba (Ver el texto oficial en *Acta Praepositi Generalis*, 1980, «Pro Societate», p. 331 y ss.) Se dijo que el experto en marxismo, padre Jean Yves Calvez, tomo parte decisiva en la redacción de este documento, pero de hecho este es el último mensaje del padre Arrupe a la Compañía de Jesús. Lástima que en vez de terminar con él su Generalato, no lo hubiera empezado con este documento trascendental.

El padre Arrupe dirige su escrito en la estela del Documento y el Encuentro de Puebla, que ya se habían ocupado valientemente del problema del análisis marxista, esa suprema justificación de los liberacionistas que alegaban ser ajenos al marxismo aun-

que utilizasen el análisis marxista de la realidad, pretexto que también esgrimió, curiosamente en ese mismo año 1979, el líder del socialismo español don Felipe González: «¿Puede un cristiano —planteaba el problema así el padre Arrupe—, un jesuita, hacer suyo el análisis marxista distinguiéndolo de la filosofía e ideología marxista, y también de la praxis o al menos de su totalidad?» La respuesta clara del documento será negativa, casi tajantemente.

> En primer lugar —dice el P. Arrupe— me parece que, en vista del análisis que hacemos de la sociedad, podemos aceptar un cierto número de puntos de vista metodológicos que surgen más o menos del análisis marxista a condición que no les demos un carácter exclusivo. Por ejemplo, la atención a los factores económicos, a las estructuras de propiedad, a los intereses económicos que pueden mover a unos grupos o a otros la sensibilidad a la explotación de que son víctimas clases sociales enteras, la atención al lugar que ocupan las luchas de clases en la historia (al menos de numerosas sociedades), la atención a las ideologías que pueden servir de disfraz a ciertos intereses y aun a injusticias.
>
> Sin embargo, en la práctica, el adoptar el «análisis marxista» rara vez significa adoptar solamente un método o un «enfoque», significa generalmente aceptar también el contenido mismo de las explicaciones dadas por Marx acerca de la realidad social de su tiempo aplicándolas a las de nuestro tiempo. Así pues, se impone aquí una primera observación en materia de análisis social no debe haber ningún *a priori*, tienen cabida las hipótesis y las teorías, pero todo debe verificarse y nada se puede presuponer como definitivamente válido. Ahora bien, se da el caso de adoptar el análisis marxista o algunos de sus elementos como un *a priori* que no sería necesario verificar, sino

cuando mucho ilustrar. Con frecuencia se les confunde abusivamente con la opción evangélica en favor de los pobres, siendo así que no se derivan directamente de ella. En este campo de la interpretación sociológica y económica tenemos que ser muy cuidadosos en verificar las cosas, y ejemplares en el esfuerzo de objetividad.

Llegamos ahora al núcleo de la cuestión ¿se puede aceptar el conjunto de las explicaciones que constituyen el análisis social marxista, sin adherirse a la filosofía, a la ideología y a la política marxista? Consideremos algunos de los puntos más importantes a este respecto.

Un buen número de cristianos que simpatizan con el análisis marxista piensan que este, aun cuando no implica ni el «materialismo dialéctico» ni, con mayor razón, el ateísmo, incluye sin embargo el «materialismo histórico». Más aún, según algunos se identifica con él Todo lo social, pues, incluido lo político, lo cultural, lo religioso, y la conciencia se entienden como determinados por lo económico. Hay que confesar que los términos así empleados quedan, aun en el mismo marxismo, no bien definidos, y son susceptibles de diversas interpretaciones. Pero con mucha frecuencia el materialismo histórico se entiende en un sentido *reductor*, la política, la cultura, la religión pierden su propia consistencia, y no aparecen ya sino como realidades que dependen totalmente de lo que sucede en la esfera de las relaciones económicas. Y este modo de ver las cosas es perjudicial para la fe cristiana, al menos para el concepto cristiano del hombre y para la ética cristiana. Así pues, aunque es cierto que hemos de tener muy en cuenta los factores económicos en toda explicación de la realidad social, debemos evitar un análisis que suponga la idea de que lo económico, en ese sentido *reductor*, decide de todo lo demás.

El materialismo histórico lleva consigo, además, una crítica de la religión y del cristianismo, de la que generalmente no se libera el análisis marxista. Ahora bien, esa crítica puede abrirnos los ojos respecto a los casos en que se abusa de la religión para encubrir situaciones sociales indefendibles. Pero, si raciocinamos como si todo dependiese finalmente de las relaciones de producción, como si esta fuese de hecho la realidad fundamental y determinante, el contenido de la religión y del cristianismo muy pronto se relativiza y se reduce. La fe en Dios creador y en Jesucristo salvador se debilita, o al menos aparece como algo poco útil. El sentido de lo gratuito se desvanece ante el sentido de lo útil. La esperanza cristiana tiende a convertirse en algo irreal.

A veces se pretende distinguir la misma fe en Jesucristo, que se quiere salvar, de sus diversas aplicaciones doctrinales y sociales, que no resisten a los ataques de esa crítica. Pero existe entonces el peligro de una crítica radical contra la Iglesia, que va mucho más allá de la sana *corrección fraterna* en la «Ecclesia semper reformanda». Se tenderá incluso, algunas veces, a juzgarla como desde fuera, y aun a no reconocerla ya en realidad como el lugar de la propia fe. Así, no es raro que la adopción del análisis marxista conduzca a juicios extremadamente severos, y aun injustos, con respecto a la Iglesia.

Aun en los casos en que el análisis social marxista no es entendido como algo que implica el materialismo histórico en sentido pleno, supone él siempre como elemento esencial una teoría radical del conflicto y de la lucha de clases. Se puede incluso decir que es un análisis social *en términos de* lucha de clases. Ahora bien, aun cuando tenemos que reconocer la existencia de antagonismos y de luchas de clases con entero realismo —el cristiano descubre una

cierta relación entre este mal y el pecado—, sin embargo hay que evitar una generalización indebida. De ningún modo se ha demostrado que toda la historia humana, pasada y presente, pueda reducirse a la lucha, y todavía menos a luchas de clases en el sentido estricto de la palabra. La realidad social no se comprende solo por medio de la dialéctica del amo y del esclavo, sino que ha habido y hay todavía muchos otros impulsos en la historia humana (de alianza, de paz, de amor), hay otras fuerzas profundas que la inspiran.

Este es, además, un punto en que el análisis marxista frecuentemente no se queda en un simple análisis, sino que se extiende a un programa de acción y a una estrategia. El reconocer que existe la lucha de clases no implica lógicamente que el único modo de acabar con ella sea utilizar la lucha misma, la de la clase obrera contra la clase burguesa. Sin embargo, es raro que los que adoptan el análisis marxista no se adhieran también a esa estrategia. Y ella no se comprende bien sin el mesianismo proletario que forma parte de la ideología de Marx, y que formaba ya parte de la filosofía que él había ideado aun antes de dedicarse a sus análisis económicos sistemáticos. Por otra parte, aun cuando el cristianismo reconoce la legitimidad de ciertas luchas, y no excluye la revolución en situaciones extremas de tiranía que no tienen otro remedio, no puede admitir que el modo privilegiado de acabar con las luchas sea la lucha misma. Más bien el cristianismo tratara siempre de dar prioridad a otros medios para la transformación de la sociedad recurriendo a la persuasión, al testimonio, a la reconciliación, no perdiendo nunca la esperanza de la conversión, apelando solo en ultimo termino a la lucha propiamente tal, sobre todo si implica violencia, para defenderse contra la injusticia. Se trata aquí

de toda una filosofía —y, para nosotros, de una teología— de la acción.

En suma, aunque el análisis marxista no incluye directamente la adhesión a la filosofía marxista en todo su conjunto —y menos todavía al «materialismo dialéctico» en cuanto tal—, sin embargo, tal como se lo entiende de ordinario, implica de hecho un concepto de la historia humana que no concuerda con la visión cristiana del hombre y de la sociedad, y desemboca en estrategias que ponen en peligro los valores y las actitudes cristianas. Esto ha producido con frecuencia consecuencias muy negativas, aunque no siempre o, al menos, no siempre inmediatamente. El aspecto de la moral es particularmente importante en esta materia: algunos cristianos que han intentado seguir durante un tiempo el análisis y la práctica marxista, han confesado que esto les indujo a aceptar fácilmente cualquier medio para llegar a sus fines. De modo que se corrobora por los hechos lo que escribía Pablo VI en la *Octogésima Adveniens* (n.º 34). «Sería ilusorio y peligroso aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología». Separar el uno de la otra es más difícil de lo que a veces se supone.

En este contexto, los obispos de América Latina, reunidos en Puebla, han hecho notar que una reflexión teológica que se hace partiendo de una praxis apoyada en el análisis marxista corre el riesgo de desembocar en «la total politización de la existencia cristiana», en «la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales» y en «el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana» (Puebla, n.º 545). Este triple riesgo puede en verdad aparecer en la línea de las observaciones que acabo de hacer.

> Por eso, pues, la adopción no solo de algunos elementos o de algunos enfoques metodológicos, sino del análisis marxista en su conjunto, no es algo aceptable para nosotros.

Sentada de esta forma la tesis principal del documento, el padre Arrupe incluye algunas puntualizaciones para limar un poco el carácter tajante de las conclusiones. Rechaza «los análisis sociales que se practican habitualmente en el mundo liberal» porque implican una visión individualista y materialista del mundo, asegura que «respecto de los marxistas debemos siempre mantenernos dispuestos al dialogo e incluso podemos aceptar colaboraciones concretas bien definidas que pueda requerir el bien común», pero con el deber de conservar la propia identidad cristiana, que incluye la creencia en la superioridad de la posición cristiana sobre la marxista. Por fin, «deben ser rechazados quienes quisieran aprovechar las reservas que tenemos frente al análisis marxista para estimar menos o aun condenar como marxismo o comunismo el compromiso por la justicia y por la causa de los pobres»; porque hay formas de anticomunismo que son solamente medios para encubrir la injusticia. Después de la clara exposición anterior, estas consideraciones finales suenan más bien a concesiones a la galería, la galería liberacionista, que recibió con alboroto, sorpresa y rechazo la carta del padre Arrupe sobre el análisis marxista. Y por supuesto sin hacer el menor caso a las orientaciones del General.

El 13 de mayo de 1981 el Papa Juan Pablo II, que había mantenido algunas recientes y preocupadas conversaciones con el P. Arrupe sufrió el atentado turco-búlgaro, inspirado por la KGB, en plena plaza de San Pedro. El siguiente 6 de agosto el padre Arrupe, en uno de sus grandes viajes para conocer de cerca la situación de la Compañía de Jesús, estaba en Bangkok después de una visita a los jesuitas de Filipinas. Tuvo allí, según varios testigos, una premonición de que su final estaba próximo. Tomó

el avión para Roma. Nada más llegar al aeropuerto de Fiumicino, sufrió un ataque de trombosis cerebral, con hemiplejía y pérdida de la capacidad de palabra. Las preocupaciones, las aberraciones de los jesuitas progresistas y revolucionarios, la tenaz resistencia de los ignacianos, el grave y permanente disgusto de la Santa Sede, y la conciencia de su propia responsabilidad en toda la crisis, agotaron su salud y la hundieron. Desde entonces vive en la enfermería de la Curia, postrado en una butaca donde a veces, con gran esfuerzo, consigue reconocer a sus visitantes y musitarles algunas palabras antes de sumirse de nuevo en su silencio. Conserva su penetrante inteligencia, su alta voluntad de servicio a Dios y a la Iglesia. Lo ha intentado todo y le han desbordado las realidades de nuestro tiempo. Es una de las figuras más patéticas en la historia contemporánea de la Iglesia católica. Tres días después de su ataque mortal, haciendo acopio de sus últimas fuerzas, designó Vicario General de la Compañía de Jesús al americano progresista Vincent O'Keefe, con la esperanza de que continuase su misión interrumpida. La Santa Sede consideró sospechosa la designación de O'Keefe y la ignoró. Era la crisis.

La intervención directa de Juan Pablo II

El Papa Juan Pablo II, que pese a sus fundamentales discrepancias con el padre Arrupe reconocía lo elevado de su intención y lo genuino de su espíritu, no quiso que la Compañía de Jesús, privada de su General en plena tormenta, se entregase al arbitrio de los arrupianos. Y dos meses después de la retirada de Arrupe, al comprobar que se trataba de un hecho irreversible, Juan Pablo II decidió intervenir. Sin la menor consideración para el padre O'Keefe, el 6 de octubre de 1981 el hermano portero de la Casa Generalicia recibió el aviso de que el cardenal Casaroli se presentaría a las doce de la mañana para entregar una carta del Papa al doliente General. Cuando el vicario introdujo al cardenal Secretario de Estado en la habitación del enfermo, Casaro-

li le pidió que se marchara. A los pocos minutos el cardenal regresó al Vaticano, y cuando el padre O'Keefe entró en el aposento del General, vio una carta del Papa sobre una mesita mientras Arrupe lloraba. La carta era personal del Papa, y en ella, sin la menor mención al actual vicario, se designaba un representante personal de la Santa Sede al frente de la Compañía de Jesús en la persona del padre Paolo Dezza, de 79 años, antiguo superior y profesor de Metafísica, confesor de varios Pontífices, a quien ayudaría, como delegado adjunto, el padre Giuseppe Pittau, también italiano, de 53 años, ex provincial de los jesuitas en el Japón. La Compañía de Jesús caía así bajo la tutela personal del Papa y entraba en estado de excepción. El lector puede releer la parte correspondiente a esta época en el *Informe reservado* de los jesuitas ignacianos en 1982, que hemos publicado antes.

El padre Dezza, que aceptó por obediencia tan ingrata misión, la explicó al declarar que el Papa había llamado varias veces la atención sobre abusos que no se habían corregido (*National Catholic Reporter*, 30 de setiembre de 1983, p. 1 y ss.

)

La revista oficial de los jesuitas en Norteamérica, *National Jesuit News*, criticó la decisión de la Santa Sede como ajena a la realidad. Un grupo de jesuitas alemanes guiado por Karl Rahner dudaba sobre la constitucionalidad de la intervención papal y pidió al Papa la restauración del régimen ordinario, con una turbia alusión al *dedo de Dios* que no se veía en la decisión del Papa, era la expresión del Papa Paulo III al aprobar el Instituto de la Compañía en el siglo XVI porque veía en ella el dedo de Dios (*cfr.* J. Hitchcock, *The Pope*, p. 176 y ss.) Pero, pese a estas y otras manifestaciones desabridas de protesta y sorpresa, la Compañía de Jesús encajó el golpe papal, porque los abusos y las aberraciones eran de tal calibre que incluso los enemigos de la intervención reconocían en su fuero interno que alguna medida contundente

habría de tomarse, en este sentido se pronuncio, muy noblemente, el propio padre O'Keefe.

El padre Dezza, durante su breve interregno, gobernó a la Compañía de Jesús con prudencia y firmeza. El impacto del golpe del Papa era de por sí tan intenso que muchas exageraciones se redujeron por sí solas, y el aparato progresista de la Compañía, tan seguro durante la etapa Arrupe, temía ahora por su propia supervivencia. Pero estaban tan implantados en el cuerpo de la Compañía y dominaban hasta tal punto sus mecanismos internos que decidieron resistir sin alardes y capear el temporal en espera de mejores tiempos. Los jesuitas ignacianos cobraron algún ánimo aunque estaban tan abatidos tras las coacciones y las purgas de la etapa anterior que carecían de capacidad para la reacción y la organización. Así por ejemplo solo se atrevieron a formular algunas protestas cuando a fines del año 1982 durante una ordenación de diáconos jesuitas en el teologado de Berkeley, un grupo de actores dirigidos por el padre Michael Moynahan desfiló por la catedral con pancartas en que se proclamaban los derechos de los homosexuales, la liberación de la mujer y el apoyo a los movimientos de liberación en Iberoamérica (J. Hitchcock, *The Pope*, p. 184 y ss.)

Por convocatoria del padre Dezza los Provinciales de la Compañía de Jesús se habían reunido en Roma a fines de febrero de 1982. El Papa recibió a los Provinciales y justificó ante ellos su intervención en el gobierno de la Compañía. Les pidió que mantuvieran las diferentes formas del apostolado tradicional que sigan siendo validas, y matizó que en el cumplimiento de las orientaciones del Concilio y en la promoción de la justicia no se debían adoptar funciones ajenas, como la del político o el sindicalista. Insistió en la necesidad de una formación solida de los jóvenes, y en la subordinación especial de la Compañía al Papa y a los organismos centrales de la Iglesia romana. Fue una admonición en toda regla para que la Compañía de Jesús superase

su crisis de identidad y entroncase de nuevo con su historia de siglos al servicio de la Iglesia (A. Woodrow, *Los jesuitas*, p. 151 y ss.) Al final apuntó la posibilidad de convocar pronto una nueva Congregación General. Sin embargo los progresistas de la Compañía se mostraban incorregibles. La revista oficiosa *América* manipuló flagrantemente el discurso del Papa, el más peligroso y certero contra la nueva tendencia liberacionista, porque se debe a un teólogo eminente, progresista, que elude la confrontación política para centrarse, con enorme rigor, en el debate teológico.

Idígoras parte de los años cincuenta, época en que empezó a organizarse el episcopado iberoamericano con ámbito continental, desde la reunión en Río de Janeiro en 1955. En el Concilio los obispos de Iberoamérica llegaron al 22% del total, aunque fue un concilio europeo. El episcopado iberoamericano marchó a Roma con mentalidad conservadora y volvió «con espíritu renovador» (p. 6). Concede extraordinaria importancia al ejemplo revolucionario cubano, surgido poco después de la organización continental del episcopado. «Cuba, con sus primeros logros revolucionarios y una hábil propaganda empezaba a presentarse como la nueva utopía realizada de la liberación» (p. 7). Los obispos empezaron a apoyarse en la «teoría de la dependencia» y trataron de marcar distancias con el pasado en Medellín. «Habían sido dos impactos demasiado intensos y revolucionarios, el concilio y Medellín, para que pudieran ser asimilados serenamente» (p. 9) Desde los días de Puebla se ha ido alcanzando «una serenidad esencial».

Sobre «la corriente conciliar» actuaron, primero, «las tendencias protestantes que propugnaban la total mundanización de la cultura», en este sentido «la teología de la secularización tuvo grandes repercusiones en nuestro medio». Por otro lado, de Medellín surgió la teología de la liberación. Los dos movimientos no eran independientes, porque «la teología de la liberación se

apoyaba en fundamentos secularizadores» (página 9). La secularización pretendía «despojar al pueblo de sus creencias y símbolos». Mientras que la teología de la liberación originó el libro de Gustavo Gutiérrez en 1971, en el que «para el análisis de la realidad se recurre ya abiertamente al análisis marxista, aun cuando con mentalidad critica. Y el compromiso de la Iglesia con los pobres se politiza de alguna manera, haciendo ver que se ha de concretizar en la línea de los partidos políticos de izquierda» (p. 10). Gustavo Gutiérrez daba un paso más allá de Medellín, los cristianos por el socialismo, que surgen en el Chile de Allende, intentan «llevar al extremo la colaboración estrecha y duradera con el marxismo» (p. 11).

En cambio la línea de Puebla «busca un enfoque a la liberación que surja de la raíz religiosa y profunda de la que brotan las empresas más decisivas de los pueblos». Puebla se va a fijar menos en los análisis de las ciencias sociales que en la comprensión de la cultura. Su tesis central es la evangelización de la cultura (p. 16). «No podemos olvidar que en la conferencia de Puebla se rechazó, por más de dos tercios de los votos, una fórmula que significaba el reconocimiento de la teología de la liberación. Decía así: "Nos alegra que la evangelización se venga enriqueciendo con los aspectos positivos de la teología de la liberación"» (página 28).

La línea liberacionista abierta por Gustavo Gutiérrez no es global, sino sectorial o regional. «Se apoya desde sus orígenes en el análisis marxista». «El problema real ha sido la utilización ideológica y hasta demagógica de lo que se ha presentado como *ciencia marxista* cuando en realidad se trataba de unos principios ideológicos superpuestos artificialmente a nuestra realidad» (p. 35). Hay una diferencia total en el caso de santo Tomas asimilando en cristiano la doctrina lejana del aristotelismo, que no era entonces una militancia. «Hoy en América Latina el marxismo no es una doctrina lejana que cada uno puede interpretar

a su gusto. De hecho se halla respaldada por una tradición cargada de poder y por Estados omnipotentes que se apropian el monopolio de la interpretación» (p. 35). «Y es que el problema frente al marxismo no es meramente teórico y de reinterpretación. El problema es fundamentalmente práctico, es decir de la colaboración o del enfrentamiento ante el marxismo. Y de nuevo surge aquí el problema de un dialogo que no se da entre iguales. El marxismo habla hoy con la fuerza de innumerables Estados que le respaldan. Y con ese poder exige un tipo de colaboración que equivale a someterse del todo a sus estrategias y planes. El marxismo real y político no se halla hoy por hoy en una etapa dialogante, sino impositiva y absorbente. Cualquier tipo de alianza equivale a pactar con el omnipotente león que impondrá luego sus deseos, sin posibilidad de réplica. Su dictadura es a la vez doctrinal y política y excluye la discrepancia y la división. Y es ahí donde se encuentra el verdadero problema para una teología que no solo quiera utilizar el análisis marxista como método de interpretación de la realidad, sino la colaboración en la praxis marxista para la liberación de los pueblos. Pues dedicarse a hacer por su cuenta análisis científicos y actividades aisladas, para mantener la independencia, significa realmente un abandono de una praxis leal y eficaz» (p. 35). Aunque nuestros teólogos aluden vagamente al socialismo, «su relación con el análisis marxista y su acercamiento critico a los partidos de esa denominación nos hace pensar que su socialismo es el de la dictadura del proletariado» (p. 36), caso explícito de Gustavo Gutiérrez.

Comenta Idígoras las exageraciones del movimiento Cristianos por el Socialismo, que proponen «la formación de una alianza duradera con los marxistas, en la que estos serán los que lleven la dirección del proceso liberador». CPS emplean expresamente el termino *alianza estratégica* (p. 41). A la vez, en lo que se refiera a la acción política de los cristianos, se nos exhorta a una sumisa inscripción en las banderas del marxismo, con un

fervor intimista que brota de la fe, pero sin aporte alguno cristiano que pueda enriquecer a la revolución. «Son muchos los que juzgan esta postura como una autentica capitulación cristiana ante el marxismo» (p. 43). El movimiento CPS no se ha diluido, sigue hoy en plena vigencia.

La posición de Gustavo Gutiérrez resulta «demasiado inestable» (página 43). «Surge de esta manera un ambiguo mestizaje de marxismo y cristianismo que no es, como se pretende, la vinculación de la fe con un instrumental científico, sino la amalgama de dos formas de fe, una cristiana y otra secular, que se pretende haber conciliado, cuando en la mayoría de los casos la victoria suele ser del marxismo por más activo y exterior» (p. 43).

En otras partes, sobre todo en la Argentina, aparece una forma diferente de la teología de la liberación que puede llamarse cultural, «la corriente cultural privilegia la historia nacional y popular» (p. 45). Para Idígoras esta corriente «se adapta mucho mejor a la reflexión teológica».

Estudia Idígoras después la liberación en Puebla, y analiza los temas bíblicos de la liberación que han sido manipulados flagrantemente «hacia un denuncismo superficial y político» (p. 69). Estudia los textos del Éxodo de los Jueces y de los Profetas para volver después sobre Bartolomé de Las Casas, profeta de América, y los nuevos profetas de hoy en los que advierte sobre «la posible utilización política del profeta por los que lo manipulan de acuerdo a sus intereses políticos muy diversos quizá de los del profeta» (p. 116).

En un luminoso estudio sobre Evangelio y política destruye Idígoras con sólidos fundamentos exegéticos las pretensiones de la cristología liberacionista que han cultivado algunos de sus hermanos en religión, como González Faus, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo. «Jesús —es su tesis— empalma ciertamente con la espiritualidad bíblica anterior pero de modo especial entronca

con la comente profética y se aleja del mesianismo nacionalista de tinte netamente político» (p. 143).

Ya dentro de los temas teológicos analiza primero el método de la teología de la liberación. Al sustituirse la apoyatura filosófica anterior de la teología por la filosofía marxista: «la teología pasaba así a ser mero instrumento de prácticas impuestas dogmáticamente» (p. 176). Y aboga por una intensificación del método teológico sapiencial en Iberoamérica. Analiza bíblica y teológicamente la opción por los pobres y concluye: «Para defender el valor evangélico de estos pobres hay que distinguirlos del proletariado sin más o de los oprimidos en terminología clasista» (p. 209). Porque «es imposible colocar a Jesús en una clase social contra las otras». Y es que el marxismo no propone una actitud evangélica ante los pobres: «No se apoya en la pobreza de los proletarios sino en su fuerza» (p. 213). «No se trata por tanto de la propia conversión hacia la pobreza, sino de organizar la fuerza del proletariado» (p. 221).

La tesis liberacionista de la unidad de la historia justificaría la concentración de esfuerzos en lo secular ya que la dedicación a la economía o a la política formaría parte decisiva de la acción salvadora. Así la tesis de la unidad de la historia se utiliza como instrumento de secularización. Tras esta intuición hay un sustrato de Hegel y Marx que conciben la historia entera como un proceso de liberación (p. 233). No se puede hablar sin más de unidad de la historia si queremos conservar el valor de la escatología. «Rechazamos por eso las expresiones que insisten en la unidad de la historia de salvación como si la historia entera fuese una tendencia absorbente y liberadora; hoy la experiencia del mal es mucho más aguda que en tiempos de Marx o de Hegel, y los entusiasmos del progreso se han desvanecido en gran parte» (p. 240). Bien y mal natural y sobrenatural, sagrado y profano nos apuntan a una doble dimensión real de la historia de la salvación.

Vuelve ahora su atención Idígoras sobre las controversias acerca de la Iglesia. Puebla alerta contra las desviaciones eclesiológicas entre las que la más importante es la llamada Iglesia Popular: «Por eso nos resulta chocante escuchar los elogios más sinceros al socialismo que impone la autoridad totalitaria y que ejerce un control inquisitorial sobre todas las manifestaciones culturales, mientras se propugna en la Iglesia un liberacionismo pluralista de comunidades libres» (p. 256). «Se acepta con gozo la tiranía de ciertos regímenes socialistas y se critica con dureza una tendencia unificadora de la Iglesia que busca siempre la unidad, aun cuando en esa búsqueda se pueden mezclar otras intenciones menos evangélicas» (p. 256).

Estudia después la distancia y acercamiento entre religión y política. Critica al mesianismo marxista, y la introducción del marxismo como mito en los ambientes de Iberoamérica. Critica la politización de los sacerdotes, antes de estudiar, como hace en el capitulo XIII, la utopía socialista: «El socialismo preponderante en nuestros países latinoamericanos no es el socialismo reformista y democrático que predomina en Europa, sino el socialismo marxista que acapara en la realidad todos los esfuerzos políticos hacia el socialismo» (p. 311). «Estos partidos marxistas buscan la dictadura del proletariado que ha de controlar todos los poderes del Estado: el económico, el político, el educacional y hasta el religioso-cultural» (p. 312) El libro se cierra con un capítulo sobre la violencia revolucionaria donde se rebaten las tesis de G. Girardi que ya conoce el lector, y que se rechazan por las mismas razones que nosotros hemos empleado en el texto.

Hemos concedido extraordinaria atención al libro de este informadísimo e inteligente jesuita hispano-peruano, cuya edición será muy deseable en España. Junto con las aportaciones de López Trujillo, se trata de la más importante crítica al liberacionismo emprendida en América, y representa una contribución decisiva del sector ignaciano de la Compañía de Jesús a la lucha

contra el liberacionismo que promueve el sector *progresista* y pro marxista de la propia Compañía de Jesús. Si se compara este magistral libro del padre Idígoras con los del padre Arroyo, por ejemplo, se advierte el abismo que existe hoy entre las dos Compañías, teórica y prácticamente irreconciliables[66].

Un destino incierto

Los dos primeros años y medio de gobierno del padre Kolvenbach, que se cierran cuando terminamos este estudio, han demostrado, como anticipábamos, lo imposible de su misión. El nuevo General no ha conseguido, pese a intentarlo seriamente, la reunificación de los espíritus en la Compañía, ni la solución al gravísimo problema de las vocaciones y los abandonos. La Compañía de Jesús sigue envejeciendo dividida en dos bandos irreconciliables. El padre General pretende quitar hierro a las discrepancias y a los enfrentamientos, con una política calificada por algunos jesuitas como *desideologización*, pero los progresistas y sobre todo los liberacionistas continúan cada vez más ideologizados, su marcha demoledora. Algunos problemas sí, parecen haber perdido encono, pero más por agotamiento que por concertación. Repasamos en esta sección algunos hechos concretos que pueden ser muy descriptivos de la situación actual.

En 1981 el jesuita Enrique M. Ureña, doctor en Teología, Filosofía y Economía, políglota y experto en historia de las ideas y de las formas políticas, publicó en Madrid, «Unión Editorial», un libro admirable, *El mito del cristianismo socialista*, traducido a varias lenguas y que ha alcanzado merecidamente en España varias ediciones. El propósito del ilustre autor consiste en «derribar el mito de que el socialismo marxista está teóricamente más cerca del Evangelio que cualquier forma posible de economía de mercado, mostrar como un cristiano, que deplore abiertamente el inhumanismo, la irracionalidad y la injusticia todavía reinantes en las sociedades desarrolladas y subdesarrolladas del mun-

do occidental, puede optar por promover reformas dentro del sistema de economía de mercado, en vez de una transformación socialista, siendo fiel a su fe en Jesucristo». Se trata de uno de los estudios más serios y profundos, y con mejor indicación de caminos, para los cristianos que quieran comprometerse en una autentica lucha por la justicia dentro de la libertad. El libro es de altura comparable a los del profesor Michael Novak en América, y debe considerarse como un excelente instrumento de formación sobre las relaciones entre cristianismo, marxismo y liberalismo.

Pues bien, en 1983, y en la Editorial de los jesuitas españoles «Sal Terrae», el jesuita liberacionista y marxista José I. González Faus, uno de los grandes promotores del movimiento Cristianos por el Socialismo en España, arremete burdamente contra su hermano en religión con el libelo *El engaño de un capitalismo aceptable*, en el que tergiversa textos, falsea tesis, y recurre a todas las malas artes de la panoplia liberacionista según un método de escolástica decadente que no merecería mayor comentario si no se hubiese agravado con una actuación intolerable dentro de un régimen de libertad. Y es que el padre Ureña, en uso de su legitimo derecho, pidió a la Editorial «Sal Terrae», que por ser de jesuitas debería amparar por igual a los dos autores jesuitas, que le permitiera contestar a González Faus. Se negó la Editorial, y entonces el padre Ureña acudió de nuevo a «Unión Editorial» para publicar (1984) un estupendo alegato, *El neoclericalismo de izquierda*, en el que pulveriza las tesis y las maniobras de Faus. Cuando ante esta polémica se recuerda el precepto de san Ignacio a los jesuitas *idem sapiamus, idem dicamus omnes* se comprende hasta donde ha caído la Compañía cuando una de sus Editoriales niega la palabra a un intelectual ignaciano para dársela en exclusiva a un activista del marxismo. Y tras este alarde antidemocrático todavía publica al mismo González Faus, pese a su falta de enjundia teológica, dos libros más en su colec-

ción liberacionista «Presencia teológica», el de 1984, *Memoria de Jesús, Memoria del pueblo*, y el de 1985, *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología*, título que ante el episodio que acabamos de relatar resulta realmente sarcástico. Este mismo González Faus es el consejero teológico del diario *El País* para las lecturas de verano, y el 23 de junio de 1985 aconseja a los lectores una ristra de libros liberacionistas con un sentido de la unilateralidad que aun para los marxistas resulta detonante.

El 20 de enero de 1984 en pleno diario *Ya*, el ex provincial de los jesuitas padre Juan Martín de Nicolás, en polémica con el autor de este libro, se atrevía a publicar una «Defensa de la Teología de la Liberación», en la que trataba de interpretar el movimiento como una elevada respuesta a la necesidad de los tiempos, y no como una concesión del cristianismo al marxismo, el mismo año encontró respuesta adecuada en la Instrucción del Vaticano de agosto.

En sus declaraciones a los medios de información el padre Kolvenbach, por deseo de no herir a nadie, se muestra muchas veces equívoco. Así en unas declaraciones al *Times* de Nueva York que recoge el diario de Madrid *ABC* el 30 de octubre de 1984, expresa su apoyo a la labor social de los jesuitas en América y su comprensión por la teología de la liberación. Sin embargo, presionado por la Santa Sede, tuvo que expulsar por fin, tras muchas dudas, al padre Fernando Cardenal de la Compañía de Jesús el 4 de diciembre del mismo año. El padre Kolvenbach había advertido al padre Cardenal sobre la incompatibilidad entre su cargo de ministro y su condición de jesuita el 18 de julio anterior y el jesuita rebelde, tras su expulsión, justificó a sus superiores y culpó al Papa (*cfr. ABC*, 11-XII-1984 y *Diario 16*, 12-XII-1984). Poco después el diario *El País* (5-I-1985) publicaba —como ya dijimos— una dura carta de 33 jesuitas españoles encabezada por Ignacio Armada Comyn en que tras afirmar que «la revolución nicaragüense está al servicio de los pobres» lamentaban

que «El Estado del Vaticano, y no la Iglesia de Roma, ha obrado así gracias a la agresión diplomática, política e informativa que sufre Nicaragua». Era un abierto desafío al Papa y al padre General, que ha quedado sin respuesta pública por la debilidad del padre Kolvenbach.

El General ha mantenido como Provincial de España al padre Ignacio Iglesias, promotor del liberacionismo, antiguo colaborador de Arrupe y uno de los máximos responsables de la crisis de la Compañía de Jesús en España e Iberoamérica. Ya hemos aludido anteriormente a diversas actuaciones de este equívoco Superior, quien ha pretendido sustraer a los lectores el cúmulo de información que contiene este libro, por procedimientos taimados que el autor ha eludido abiertamente. El 17 de mayo de 1985 el padre Iglesias publicó en el diario *Ya*, de la Conferencia Episcopal, un velado intento de justificar a la teología de la liberación. Y luego apareció en un programa especial de TVE; —«En portada»— en abierto apoyo a los jesuitas liberacionistas de Centroamérica. El 19 de octubre de 1984, como presidente de la CONFER española, y como ya hemos recordado, el padre Iglesias dirigió una imprudente carta al cardenal peruano Landazuri que fue interpretada en Roma como un desafío a la Santa Sede durante una delicada etapa de relaciones con la Jerarquía del Perú. Y el 20 de abril de 1985 publico el padre Iglesias una carta insultante al cardenal primado de Toledo, monseñor González Martín, seguida por otra de adhesión a los provinciales carmelitas descalzos en sus tensiones con Roma. ¿Qué hubiera pensado Ignacio de Loyola de todo un provincial de España que parece aprovechar la menor ocasión para enfrentarse con la Santa Sede, mientras permite a sus súbditos —*Vida Nueva, Razón* y *Fe*— comportamientos sistemáticamente antirromanos?

Al comentar una extraña declaración del nuevo Asistente de la Compañía de Jesús para la India, Michael Amaladoss —«Ya no sueño en un tiempo en que todo el mundo sea cristiano»—, el

especialista en relaciones de los jesuitas con el Papa, James Hitchcock, tan afecto como el autor de este libro a la autentica Compañía de Jesús, termina su documentadísimo alegato histórico con estas palabras.

«La historia de la Iglesia, y la historia de las comunidades religiosas, está llena de ejemplos de individuos indignos que logran importantes cargos de autoridad. La Iglesia, de acuerdo con la promesa de su Fundador, sobrevivirá, aunque el padre Amaladoss no se lo crea, hasta el fin de los tiempos.

»Pero tal promesa no ha sido otorgada a la Compañía de Jesús. En 1990 la Compañía celebrara el 450 aniversario de su fundación. Para esa fecha, como podemos suponer, habrá determinado, por sus acciones o sus omisiones, si está a punto de experimentar un segundo renacimiento —en algunas cosas tan radical como el que tuvo lugar en 1814— o si por el contrario pasará a la historia junto con otras comunidades religiosas que simplemente perdieron su razón de existir».

En realidad las declaraciones de Amaladoss eran aún más graves de lo que sugiere Hitchcock, como sabe el autor de este libro por fuentes directas. En realidad dijo esto: «Primero pensé en convertir a los hindúes. Luego desee que los hindúes fueran buenos hindúes. Hoy deseo que nos unamos todos para promover la justicia». Es la teoría de Rahner sobre los «cristianos anónimos» incluso superada.

Cuando se revisan estas líneas, el padre Arrupe, que entró en coma desde el Sínodo, sigue gravísimo. Desde su ataque era capaz de hablar minuto y medio, luego se apagaba. No podía leer ni escribir. Sus pensamientos son un misterio.

Las Cartas en servicio de la fe y de las nuevas culturas

El citado padre Amaladoss se ha encargado desde 1984 de un interesante servicio reservado de los jesuitas, las *Cartas en servi-*

cio de la fe y de las nuevas culturas, para las que pide carácter confidencial que no podemos respetar aquí en servicio a la historia. La carta numero 25, de noviembre de 1984, incluye un informe del padre Jean-Yves Calvez al padre General sobre lo que la Compañía ha hecho para combatir al ateísmo entre 1965 y 1983, es decir durante el ámbito de este libro. El informe Calvez es completamente acrítico, se refiere sobre todo a los diversos institutos creados por los jesuitas para el dialogo con la increencia y con el marxismo, menciona periodos críticos como el mayo francés de 1968 o el fin del franquismo en España, pero en ningún momento apunta los graves fallos que de hecho han desvirtuado completamente el mandato papal, como han reconocido los propios Papas.

A continuación, el padre general Kolvenbach, famoso ya por el laconismo de sus intervenciones y respuestas, afirma con no escasa dosis de ironía que el Papa Juan Pablo II cuenta con los jesuitas para una misión hacia el exterior y que «parece cierto que las dificultades de los últimos años no han animado a los jesuitas a arriesgarse hacia el exterior» lo que nos parece una elegante manera de descalificar el triunfalista informe Calvez, al que por otra parte dedica el padre General hermosas palabras. Varios jesuitas de todo el mundo exponen sus opiniones que reflejan, como era de esperar, una profunda división. El inteligente padre L. La Dany, desde Hong Kong, sugiere que ante todo, «debe detenerse la tentación de marxismo en la Compañía», critica la carta del padre Arrupe sobre el análisis marxista y se escandaliza de la afirmación del padre Arrupe sobre la existencia de jesuitas comunistas. El padre La Dany cree que ese extraño fenómeno sucede en Francia, pero debería saber que también en España. Los estudiantes jesuitas postgraduados de la Asistencia de Alemania critican la formación que reciben en la Compañía, que creen inepta «para el servicio de Cristo en una sociedad moderna, secularizada y pluralista». El español Ferrer Pi cree

que «tal vez hayamos abusado de la critica profética» y que «en los últimos años la Compañía ha avanzado bastante más en la línea de la justicia que en la de la fe». El liberacionista centroamericano Juan Hernández Pico exalta los méritos de la revolución sandinista en Nicaragua y reclama que el mundo occidental se desprenda de la mala imagen que tiene sobre los movimientos de liberación en América, imagen que resulta de «una victoria ideológica del actual presidente de los USA» También interviene en la carta el jesuita liberacionista brasileño Libanio.

En la segunda carta, numero 26, de setiembre de 1985, se revela que el padre General ha convocado a un equipo de trabajo (*task-force*) para que en Roma, durante los días 19 a 21 de marzo de 1986, estudie la situación de la Compañía en relación con el mandato del Papa Pablo VI sobre el ateísmo (la carta dice *increencia* que es una traducción tergiversada del mandato papal en su término clave). El padre Gallagher se muestra muy crítico con la Compañía por su respuesta al mandato papal. También el padre Kavanaugh cree que la respuesta ha sido muy inadecuada. El padre Pereira reprocha a su Orden el insuficiente incumplimiento de un mandato que el Papa repitió por tres veces. En un impresionante alegato, el padre de Lima Vaz reprocha a la Compañía su agotamiento en estudios sobre el ateísmo moderno en la ejemplar línea de los del cardenal de Lubac y se asombra de que muchos jesuitas no aciertan a ver las consecuencias ateas del análisis marxista. El padre Gómez Caffarena despacha sus intervenciones con algunas generalidades en que sobre todo expresa sus dudas ante lo que hay que hacer, pero no adelanta autocrítica alguna sobre su nefasta influencia personal en lo que se ha hecho. El padre Chang critica duramente lo inadecuado de la formación de los jesuitas que debería separarse del mundo para mejorar el mundo. En la evaluación general sobre la situación de la increencia, la carta subraya que en Iberoamérica los peligros son, por este orden, indiferentismo, laicismo, Francmasonería,

Dios y la religión vistos como alienaciones, marxismo, sectas fundamentalistas sin sentido social, deformación de las ideas religiosas, positivismo. En cambio para el Este europeo más que ateísmo triunfante se registra una desilusión con el marxismo pese a la propaganda de los gobiernos y la represión oficial de la religión. El ateísmo es un fenómeno cultural, pero se recomienda elaborar una comprensión teológica de la increencia.

En estas interesantísimas cartas se advierte que los jesuitas ignacianos se atreven por fin a elevar su voz en el generalato del padre Kolvenbach, aunque los liberacionistas tratan desesperadamente de mantener sus posiciones. Hay evidentemente en la Compañía después de los excesos mesiánicos de la era Arrupe un momento de confusa transición.

La visita del general Kolvenbach a España y las jornadas de increencia

Poco a poco el nuevo General va orientando cada vez con mayor claridad a la Compañía tras la caótica época Arrupe. Ya vimos como en agosto de 1984 dio la razón plenamente a los jesuitas ignacianos de Nicaragua frente a los superiores liberacionistas que habían atacado a los obispos para apoyar a los sandinistas. Poco después, al dirigirse a la comunidad jesuita de Hong-Kong el 13 de febrero de 1985 dijo expresamente que «vincular el apostolado cristiano con una ideología marxista es el mal al que trataba de oponerse» y rechazó la pretensión sandinista, formulada el 9 de enero anterior, de que «Iglesia es revolución y revolución es Iglesia» (FRSJ 1985).

Del 31 de enero al 2 de febrero de 1986 los jesuitas españoles organizaron en Madrid unas Jornadas de increencia a las que asistió, por su importancia, el propio padre general Kolvenbach durante su primera visita oficial a la Compañía en España. Esta visita se ha mantenido casi en secreto, fuera de alguna leve e incompleta información de prensa, como en *Ya* del 2 de febrero (p. 47) y el articulo, enteramente falseador, de José Mª Martín Pa-

tino en *El País* del 6 de febrero, p. 24. El oficio de historiador y periodista ha procurado al autor de este libro la documentación básica y reservada de este acontecimiento, que pasamos a comentar.

El padre Kolvenbach hablo en Madrid a cuantos jesuitas quisieron escucharle, y durante su visita, lejos de caer en la trampa liberacionista que le prepararon los jesuitas *progres*, decidió visitar también y conversar ampliamente con los jesuitas ignacianos perseguidos por el aparato que encabeza, ya por poco tiempo, el provincial de España Ignacio Iglesias, cuyo porvenir se presenta cada vez más sombrío ante la Roma de Juan Pablo II y el padre Kolvenbach. En la conferencia general abierta el padre Kolvenbach estuvo muy tenso en algunos puntos, como cuando habló sobre la dramática situación de la Iglesia en Holanda, donde una gran masa, articulada por los arciprestes progresistas, no hace el menor caso de los obispos, controlados hoy por Roma, hasta el punto que algunos obispos piensan en aceptar lo que ya es virtual cisma. Defendió el General al cardenal de Managua, Obando, y aludió a la posibilidad de dictaduras comunistas «de las que no se sale», pero no habló demasiado de la teología de la liberación.

Para las jornadas de increencia los participantes fueron divididos en seis grupos de trabajo, en los que participaron moderados y progresistas —estos con significativa presencia— de acuerdo con la siguiente distribución.

APOSTOLADO INTELECTUAL (I)

A

Agúndez, Melecio (Cast.) (**).

Armendáriz, Luis (Loy.)

Blanch, Antonio (Tarrac.)

Cárdenas, Jacobo (Bét.)

Cobo, Juan Manuel (Cast.)

Colomer, Julio (Arag.)
García, Matías (Bét.)
Gómez Caffarena, José (Tol.)
González, Antonio (Leg.)
Juncosa, Artur (Tarrac.)
Martín Patino (Leg.)
N. de Castro, Fco. (Bét.)
Pace, Paul (Malta).
Salvat, Ignasi (Tarr.) (*).
Rivero, Isidro (Port.)
Segura, Florencio (Tol.)

APOSTOLADO INTELECTUAL (II)

B

Alcalá, Manuel (Bét.)
Álvarez Bolado, Alf (Cas.)
Ferrer Pi, Pere (Tarr.)
González Faus, J. Ignacio (Arag.)
Hortal, Augusto (Tol.) (*).
Lorente, Miguel (Tol.)
Martínez Cortés, Javier (Tol.)
Méndez Ureña, Enrique (Leg.)
Miralles, Josep (Tarrac.)
Montserrat, Javier (Arg.)
Ruiz, Gregorio (Cast.)
Segura, Manuel (Bét.) (**).
Sols, Josep (Tarrac.)
Vaca, José María (Cast.)
Vaz Pinto, Antonio (Port.)
Pinho, Inocencia (Port.)

FORMACIÓN

C

Castón, Pedro (Bét.) (**).

Cincunegui, J. Luis (Loy.)

Corella, Jesús (Cast.)

Fernández, Natalio (Leg.)

García, J. Antonio (Cast.)

González, Isidro (Leg.)

Guerrero, Juan Antonio (Tol.)

Madrigal, J. Santiago (Cast.)

Manresa, Fernando (Tarr.) (**).

Reus, Manuel (Arag.)

Ruiz, Miguel A. (C. A.)

EDUCACIÓN

D

Alarcón, Manuel (Tol.)

Alonso, Agustín (Tol.) (*).

Baselga, Eduardo (Tol.)

Barrero, Joaquín (Leg.)

Elosua, Francisco (Leg.)

Fernández, Avelino (Leg.)

Gonzalez-Fierro, Federico (Leg.)

Gassis, Ricardo (Leg.)

Mendieta, Luis (Bét.)

Sanjosé, Jesús (Cast.) (**).

S. del Río, Luis T. (Tol.)

Trueba, Fernando (Cast.)

Xicoy, Francesc (Tarrac.)

PASTORAL GENERAL

E

Alemany, Jesús M. (Arag.)

Alcover, Norberto (Arag.)

Cacho, Ignacio (Loy.)

Erdozain, Luis (Loy.)

Díaz Barzan, José Manuel (Leg.) (*).

García-Lomas, Santiago (Tol.)

Herrero, Francisco (Leg.)

Goñi, Adolfo (Loy.)

Morales, Alfredo (Tol.)

Muñiz, Carlos (Bét.)

Riera, Francesc (Tarrac.)

Rivas, Ramón (Antill.)

Ruiz-Capillas, José L. (Cast.)

Santeliu, Federico María (Arag.)

Sarrías, Cristóbal (Tarrac.)

Sastre, Vicente (Arag.)

APOSTOLADO SOCIAL

F

Auzmendi, José María (Loy.)

Bianchi, Fernando (Loy.)

Chercoles, Adolfo María (Bét.)

Dura, Vicente (Arag.) (**).

Fernández Martos, José María (Tol.)

Guillen, Antonio (Arag.)

Marcos, Juan Carlos (Tol.)

Ortega, Victorino (Cast.)

Pampols, Ramiro (Leg.) (*)

Prieto, Jesús (Bét.)

Saborido, José Luis (Cast.)

Santos, Benito (Leg.)

Trabudua, Juan Ramón (Loy.)

(*) Moderador

(**) Secretario

En la ponencia *Situación de la Compañía española ante la increencia* por Javier Martínez Cortés, se pide «la presencia en el mundo cultural a veces llamado intelectual pero que acaso sería mejor llamarlo seudointelectual» y se recomiendan los «encuentros de teólogos con periodistas y con políticos». El 1 de febrero se comunicó un informe sobre el Instituto Fe y Secularidad, con datos para su evaluación en el que se reconoce que de 1967 a 1973 el Instituto se dedicó a la «búsqueda de su identidad» ¡durante seis años! sin la menor autocrítica a los desmanes liberacionistas de esa época, que el lector de este libro conoce bien. Se revela que el padre Arrupe pidió a las Provincias de España la constitución del Instituto con un fondo de quince millones de pesetas de los que en 1979-1981 quedaban ocho, con los que se instituyó la «Fundación de Estudios Socioculturales» pero «el resultado no ha sido feliz. Hoy ya no son disponibles sino las rentas del capital fundacional, el resto del fondo esta inmovilizado en terrenos devaluados». No hay un solo apunte autocrítico en todo el informe, ni se alude a la generosa subvención que el Instituto, en trance de extinción, ha recibido del Gobierno socialista español. Entre los 167 seminarios celebrados en los 18 cursos de Fe y Secularidad, el numero mayor —23— ha sido sobre marxismo, y al «cambio en España» se han dedicado 12. Los asistentes han sido 600 personas distintas de las que 200 son asiduas. Entre las publicaciones se señala una de 1985 en colaboración con la fundación socialista alemana Ebert sobre los valores éticos en la nueva sociedad democrática y otra de 1977 en colaboración con un grupo de marxistas españoles (entre ellos Tu-

ñón de Lara, Redondo Tierno) sobre los marxistas españoles y la religión. Otras publicaciones han sido ya debida mente comentadas en este libro.

Se repartió entre los asistentes una encuesta acerca de «nuestra actitud ante la increencia», en que mediante círculos se pretendía una neta manipulación de las respuestas, al proponer la orientación propia del encuestador, que por ejemplo se muestra muy en desacuerdo con la proposición. «El exceso de dialogo y mano tendida en el posconcilio ha conducido a un confusionismo» o muy de acuerdo con «La postura agnóstica es comprensible y puede ser honesta», muy en desacuerdo con «Lo que más increencia produce es el sectarismo de los medios de comunicación, sobre todo bajo los gobiernos de izquierda». Los jesuitas españoles parecen obsesionados con escribir en los periódicos, aunque cuando llegan a hacerlo sus contribuciones suelen ser desiguales, flojas, aburridas y desorientadoras.

Se presentó una curiosa lista de «sugerencias de acción para su difusión en asamblea» con un sentido progresista acérrimo, se recomendaba por ejemplo «desdramatizar el fenómeno de la increencia» y orientar la formación de los jesuitas «a posibilitar una sintonía actuada y formulada con el mundo de la cultura» (no se decía si ese mundo era el de los seudointelectuales, según la citada ponencia anterior). Una de las propuestas era particularmente original: «Para comprender al marginado, inserción en su experiencia de vida, para comprender al increyente, intentar hacer una experiencia lo más cercana posible a su increencia». Un encantador resabio falangista en otra propuesta «Facilitar la inserción para aprender a vivir a la intemperie». Y mesianismo puro en otra: «La Compañía debe integrar en su servicio a la fe y la justicia la tarea de reevangelización de la misma Iglesia, con el objetivo de lograr para toda la Iglesia una síntesis nueva, y asimismo un nuevo modelo de Iglesia». Por supuesto, «debemos convencemos de que la increencia es una realidad que puede

aportamos valores positivos». En fin, debe realizarse «la crítica de la sociedad moderna desde dentro de ella misma, apostando porque los grandes ideales de la modernidad (libertad, igualdad fraternidad, o razón critica, revolución democrática, revolución social) pueden constituir mediaciones especiales a través de las cuales el Remo de Dios puede hacerse visible».

El padre Kolvenbach, que asistió a estas reuniones y las clausuro, debió de marcharse aterrado ante el formidable batiburrillo que late en las cabezas de muchos jesuitas de España, que han llegado a una situación alienada en el sentido normal, no precisamente marxista del término. En las reuniones sobre increencia, palabreja que como hemos dicho ha sido adoptada en la Compañía progresista para disimular el mandato papal contra el ateísmo, se concentró todo ese viento de locura que ha arrasado, desde 1965, a las provincias más florecientes de toda la Compañía de Jesús. Todo hace pensar que el nuevo General lo sabe, y dentro de sus posibilidades se dispone a remediarlo. Los promotores de la liberación en España, los héroes de El Escorial, de Deusto, de Fe y Secularidad, de Centroamérica, han abandonado o están evidente mente hartos de sí mismos. Puede que la reciente canonización de tres de sus grandes predecesores propicie en la Compañía de Jesús de España el retorno de san Ignacio. Pero de momento la lid sigue abandonada, la confusión reina, los ciegos guían cansinamente a los ciegos hasta abismos todavía inéditos.

Los efectos de un ejemplo demoledor

En este libro nos hemos concentrado en la crisis de la Compañía de Jesús porque entre otras crisis simultaneas y semejantes que con mueven hoy los cimientos de la Iglesia católica, esta crisis de la Compañía es la que más se relaciona con los movimientos liberacionistas, aunque el padre Martín Descalzo negaba tajantemente, en polémica con el autor de este libro, tal relación

que ahora el lector tendrá, como nosotros, clarísima. Pero conviene añadir, aunque sea brevísimamente, que casi todas las Órdenes y Congregaciones religiosas han experimentado esa crisis semejante, que en ocasiones, como en el caso de los y las Carmelitas, ha degenerado en verdadera crisis de identidad, y en el caso de los franciscanos en un enfrentamiento agresivo, que nada tiene de franciscano, con la Santa Sede. Los claretianos están en más de un país, por ejemplo España, a la vanguardia del liberacionismo, como hemos demostrado con ejemplos bien concretos, en torno a las actividades de la revista detonante y rebelde *Misión abierta*. Muchos dominicos merecerían hoy la reprobación de santo Tomas de Aquino. Pero el efecto más demoledor del ejemplo mesiánico de los jesuitas liberacionistas ha repercutido en la pléyade de Congregaciones que nacieron del ejemplo fecundo de la anterior Compañía de Jesús.

Entre ellas, numerosas congregaciones femeninas para quienes la adaptación del Concilio y el ejemplo de los jesuitas han supuesto verdaderos traumas todavía sin visos de cicatrización ni enderezamiento. El autor de este libro proyecta, pese a la magnitud del empeño, un estudio sobre esta crisis conciliar en las Órdenes y Congregaciones religiosas. Para algunos casos tiene ya el material reunido, por ejemplo para los y las Carmelitas y para la Compañía de María (Marianistas) que experimentaron una crisis en los años setenta con repercusiones muy graves en el Colegio del Pilar, de Madrid, que durante una larga temporada parecía un foco de liberacionismo con enorme desorientación de los alumnos y sus familias. Pero la ya larga extensión de este libro no nos permite extendernos en este caso o en otros semejantes, que dejamos simplemente apuntados para análisis futuros.

Eso sí, no quisiéramos terminar definitivamente este resumen analítico sobre la crisis de la Compañía de Jesús sin una consideración final que nos parece extraordinariamente grave. Resulta

que la Compañía de Jesús mantiene, como tal, todavía una serie de obras —sobre todo en el campo de la enseñanza— que se dirigen a la preparación media y superior de alumnos que luego se insertaran en el *establishment* de las primeras naciones del primer mundo, es decir, que la Compañía continúa, de acuerdo con sus Constituciones, buscando la influencia —legítima— en la sociedad del mundo libre mediante la formación de los futuros líderes sociales y políticos de ese mundo libre. Pero por otra parte, contradictoriamente, la Compañía de Jesús en el Tercer Mundo —y en el Primero también— fomenta con sus actividades liberacionistas la lucha contra las estructuras del mundo libre y promueve la extensión estratégica del marxismo. Desde aquí queremos denunciar este doble juego, que si bien ha llevado al paroxismo a los jesuitas, ha destruido su unidad interna y les ha puesto ya en trance de desaparición generacional, no tiene por qué afectar a tantas familias cristianas inmunes, hasta hoy, del virus que ha provocado corrientes de disidencia y paranoia en el seno de la más importante y poderosa Orden religiosa de la Iglesia católica. Puede que muchas familias empiecen pronto a advertir este doble juego y dejen poco a poco a la Compañía de Jesús sin clientela. Este hecho no parece preocupar a los liberacionistas, que prefieren ser ministros en Gobiernos revolucionarios que servidores de la sociedad en el mundo libre. Pero se trata de un hecho evidente e inminente que convenía advertir al final de nuestro estudio sobre la crisis de la Compañía de Jesús.

Epilogo múltiple: EL CAMINO DE LA RESTAURACIÓN

Los liberacionistas aborrecen el vocablo, la propia Iglesia de Roma lo rechaza, aunque a veces se le escapa. Pero desde su aparición en Puebla, su frenazo a Küng, su claro endoso al Opus Dei, su valiente *Laborem exercens*, sus viajes al mundo, su caída sangrienta en la plaza de San Pedro, su martirio en Managua su apoyo al intrépido y profundo Ratzinger, Juan Pablo II es el Papa de la Restauración entendida como en el pequeño caso español de 1874 y de 1976 como una etapa de progreso y firmeza, de diálogo desde la Roca de tormenta bajo la Estrella. El Enemigo lo ha visto, y ha pretendido abatirle. Este libro —figúrense la primera edición del *España* de Madariaga antes de la guerra civil— termina en plena tormenta, y en plena esperanza. Con este epilogo múltiple y revelador.

Los Congresos de setiembre de 1985

I. Los liberacionistas como reventadores:

La firme actitud doctrinal y pastoral del Papa Juan Pablo II en torno a los problemas del liberacionismo —Conferencia de Puebla, advertencias a Gutiérrez, Instrucción de 1984, silenciamiento de Leonardo Boff, intervención directa en la Compañía de Jesús— ha frenado el desbocamiento liberacionista, ha roto, en cierto sentido, el frente revolucionario en la Iglesia y ha devuelto la esperanza a millones de católicos que se sentían marginados y excluidos por la marea triple de la liberación. Los frentes

liberacionistas y sus aliados, muy resentidos por el impacto de la contraofensiva papal, no han renunciado en absoluto a su estrategia, pero parecen haber entrado en un compás de espera para repensar sus tácticas; y sobre todo para preparar la extensión y la implantación del movimiento en el resto del Tercer Mundo, con fuertes implicaciones en los países desarrollados de Occidente, porque nadie en el movimiento liberador ha propuesto jamás la liberación de los pueblos que viven bajo las dictaduras marxistas. Pero este relativo compás de espera no significa, ni mucho menos, abandono de objetivos y de la lucha por conseguirlos. La prueba de la nueva situación puede estar en la sorprendente coincidencia de los tres congresos católicos, y contrapuestos, celebrados en España en la primera quincena de setiembre de 1985.

La Iglesia de España, preocupada por su atonía y por el desvío creciente de la opinión pública, montó con pretensiones espectaculares un Congreso de la Evangelización desde el 9 de setiembre de 1985. La idea había sido del bullicioso jesuita Ignacio Iglesias, a quien los obispos, con buen reflejo, se la arrebataron. Con propósitos claramente reventadores, los movimientos de liberación organizaron otros dos congresos previos y simultáneos, jaleados por la Televisión Socialista de España, dominada por directrices marxistas reconocidas por todo el mundo. Uno de ellos ha sido el «VI Encuentro Internacional Cristiano de Solidaridad Monseñor Óscar Romero» presidido por el obispo marxista mexicano Méndez Arceo, quien declaró por Televisión Española que el dictador cubano, Fidel Castro, era un profeta de nuestro tiempo. Al terminar las sesiones de este congreso extremista sus miembros, para subrayar la identidad de fines y medios, se trasladaron a la sede del otro encuentro, el llamado y Congreso de Teología, organizado por la asociación civil de teólogos Juan XXIII, para celebrar juntos las sesiones finales.

Esta vez no concurrieron, salvo Jon Sobrino y algún otro, las estrellas del liberacionismo a los encuentros de Madrid. Celebraron la clausura, sin embargo, seis obispos: el auxiliar de Madrid en Vallecas, Alberto Iniesta (felizmente cesado en su comprometida Vicaría cuando esto se escribe), aparentemente repuesto de su depresión que le mantenía alejado de la actividad político-pastoral; el de Huesca, Javier Oses, un socialista extremista feliz con sus groseros insultos al presidente Ronald Reagan; los mexicanos Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz; el ecuatoriano Leónidas Proaño, sustituto de imagen propuesto por el liberacionismo internacional para suplir la ausencia de Leonardo Boff, y el brasileño Tomás Balduino. El lema de las sesiones era «Dios de Vida. Ídolos de muerte», y entre las muy teológicas conclusiones se formuló la condena «al capitalismo en todas sus formas y su historia como un sistema injusto, diabólico y pecaminoso» *(El País*, 9 de setiembre de 1985, p. 23). Como colofón de los dos Congresos liberacionistas se celebró una marcha con antorchas, nutrida por las comunidades de base de Madrid, hasta la plaza Mayor, y los actos se conectaron expresamente con los organizados por el PC pro soviético a mediados de mes en apoyo al régimen sandinista de Nicaragua (El País, *ibíd.*) «Confesamos —rezaban las conclusiones del V Congreso— al Dios que libera a los pobres y negamos a los faraones divinizados que niegan a los condenados de la tierra su derecho a la vida», uno de ellos era el Presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan, calificado, por inspiración del obispo Oses como «blasfemo e idolatra por tomar el nombre de Dios en vano» para justificar su carrera de armamentos. Hubo también alusiones insultantes al presidente Pinochet, pero ninguna al señor Gorbachov y sus satélites. El Congreso expresó, naturalmente, su solidaridad con el silenciado Leonardo Boff.

El padre Martín Descalzo, encubridor del liberacionismo, calificó nada menos que en *ABC* a este delirante congreso político

como «Un Congreso verdaderamente teológico» (9-IX-1985) y tras indicar que «merece un sincero elogio» continuaba: «En esta ocasión es un gozo señalar que se ha centrado en planteamientos seriamente teológicos, profundamente religiosos del mejor olor cristiano». Alababa también «el trabajo de estas dos mil personas, parte muy viva de la Iglesia española, cuyo compromiso cristiano resume el esplendido mensaje final del congreso». El director del diario, atónito ante este comentario, debió de reaccionar con tal dureza que al día siguiente Martín Descalzo, tras ese clásico arrebato de ingenuidad, se vio obligado a recuadrar alguno de los citados disparates del ejemplar congreso liberacionista, cuyas actas, sin duda, contendrán la habitual sarta de perlas que esperamos incorporar a una próxima edición de este libro.

El diario de la Conferencia Episcopal *Ya*, el 5 de setiembre, casi equiparaba, en un editorial especialmente untuoso, al Congreso de la liberación con el congreso de la evangelización, que se abría inmediatamente después, se trata de una de las piezas más falsas y cobardes en la historia del diario católico, empeñado en sumergir a sus cada vez más escasos lectores en oleadas de conformismo y de confusión. Pero lo más grave no son los excesos, previsibles, del congreso liberacionista, sino las desviaciones del congreso oficial de la Iglesia, que comenzó el 9 de setiembre.

Poco antes, en su reunión plenaria a comienzos del verano, los obispos de España, férreamente controlados por el grupo progresista-centrista dirigido por el epígono del cardenal Tarancón, el obispo-secretario Fernando Sebastián Aguilar, aprobaban y publicaban un farragoso documento pastoral que con el titulo «Testigos de Dios vivo» pretendía seguramente congraciarse con las nuevas directrices de Roma más que ilustrar a los católicos de España, quienes se mostraron totalmente alelados y refractarios al largo alegato episcopal, en que se explicaban altas tesis teológicas sin la menor referencia a los problemas reales y

acuciantes de la nación. La minoría dominante en el Episcopado se muestra fuertemente alarmada por la nueva orientación del Vaticano, puesta de manifiesto en la selección de los nuevos obispos, inspirada en criterios de competencia, elevación espiritual y pastoral enteramente contrarios a los que han producido la mayoría del actual Episcopado español, fruto de la era Dadaglio, politizada y progresista.

El Congreso de la Evangelización se abrió, pues, entre la lejanía, el desconcierto y la desesperanza. Sus más acendrados defensores reconocen el aburrimiento de las ponencias y la vaguedad de las conclusiones (M. de Unciti en *Ya*, 19 de setiembre de 1985, p. 33). El Congreso, donde no se ha notado el fervor y la ilusión propia de las empresas apostólicas, ha enumerado una serie de propuestas vagas, inconcretas, incapaces de arrastrar a los católicos hacia una acción positiva y eficaz. La izquierda clerical se infiltró con su habilidad característica en las comisiones de sector, y logró alguna clara victoria, por ejemplo al desaconsejar los procesos de beatificación de los mártires de la Cruzada de 1936, en línea con la proposición renegada de la Asamblea Conjunta de 1971, una vez más un importante sector de la Iglesia de España abominaba de sus propios mártires y les obligaba, desde su silencio, a sufrir un segundo y más doloroso martirio. El fracaso del Congreso fue total. Después del taranconismo, que favoreció objetivamente a la UCD, se impone ahora en la Iglesia de España el sebastianismo, que favorece objetivamente al PSOE, la inclinación neutralista, centrista nostálgica y pro socialista de los medios de comunicación propiedad de la Conferencia Episcopal española es un hecho escandaloso. Suele aducir el principal responsable de esta situación, el obispo secretario del Episcopado, don Fernando Sebastián Aguilar, que la derecha pretende instrumentar a la Iglesia en servicio de sus fines políticos, como ha hecho siempre. Se equivoca. Los millones de cristianos de la derecha solo quieren que no se les margine, ni se les

discrimine, ni se les rechace en la Iglesia, pero hay también innumerables personas que se sienten en la derecha pero que cada vez prescinden más de la Iglesia en su vida pública y privada. En la práctica el sebastianismo eclesiástico actual favorece la perpetuación del socialismo en España, y la alienación religiosa de millones de católicos, sin que por eso la Iglesia gane nuevos adeptos a la izquierda.

Continua pues, bajo diversas formas, la lucha de los movimientos de liberación en el seno de la Iglesia católica, ante la general atonía de la Iglesia católica, que no parece haberse dado cuenta, en algunos países (no en Roma) del tremendo peligro que para ella supone esta nueva herejía del siglo XX, peor que todas porque se niega a irse fuera, prefiere seguir desde dentro, pese a todas las descalificaciones, su labor corrosiva. Para este combate la Iglesia católica, desorientada y dividida, no cuenta con la Compañía de Jesús, esa antigua milicia del Papa que se enfrentó heroicamente, a las órdenes del Papa, contra protestantes jansenistas, ilustrados y positivistas. Ahora, a fines de 1985, la Santa Sede pretende reanimar a los jesuitas con la proclamación de tres nuevos miembros de la Orden como beatos los padres Sanvitores y Rubio, y el hermano Gárate. Tres jesuitas españoles, como un especial aliento a la nación donde la crisis de la Compañía de Jesús ha sido más profunda y aparece como más difícil de solucionar, como no sea por extinción. Porque el editorial de la *Civilta Cattolica*, revista de los jesuitas, a principios de noviembre contra los excesos de la *papolatría* no se puede aplicar hoy, por supuesto, a la actitud de la Compañía frente al Papa.

II. Los socialistas españoles y el liberacionismo: La revelación de IEPALA

Abel Hernández es un publicista católico excepcionalmente bien informado, adscrito personalmente a posiciones centristas que no le impiden la claridad de visión, que ha reaparecido re-

cientemente en las páginas del diario de la Conferencia Episcopal *Ya* (donde había mantenido antaño una columna de éxito informativo notable) por poquísimo tiempo, ya que se trata de un profesional a quien se puede convencer con buena información, pero a quien resulta imposible manipular desde posiciones partidistas. Abel Hernández publicó en mayo de 1984 y en la «Editorial Argos-Vergara» un libro fundamental para la historia contemporánea de la religión y la política en España, bajo el titulo *Crónica de la cruz* y *la rosa* (Barcelona, «Argos-Vergara»). Abel Hernández ofrece en este libro numerosas informaciones sobre los movimientos de liberación en España. No las enmarca en un contexto estratégico y parece considerarlas como referentes a la problemática interna de la Iglesia española, pero en conjunto resultan clarificadoras y utilísimas en nuestro análisis. Entre ellas destacamos la noticia de que el centro liberacionista de los jesuitas Fe y Secularidad, cuando estaba a punto de cerrar por falta de medios, fue salvado y reflotado por las subvenciones del Gobierno socialista español, los datos sobre la Asociación de Teólogos Juan XXIII, plataforma para el liberacionismo, fundada en Madrid el 10 de enero de 1982 (p. 85) de la que Abel Hernández ofrece la lista completa de miembros, la asamblea nacional española de CPS celebrada en la Ciudad Escolar Provincial de Madrid en octubre de 1983, es decir en una dependencia facilitada por el Gobierno socialista, poco antes del congreso mundial de CPS en Barcelona, del que ya hemos dado noticia (p. 83), la infiltración masiva de CPS en las estructuras de gobierno de la administración educativa del PSOE en España, y sobre todo la existencia de IEPALA (Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África), entidad de apoyo al liberacionismo americano con la que mantiene estrechos contactos el vicepresidente marxista del Gobierno español, Alfonso Guerra, por ejemplo «una tarde de enero de 1984» (p. 89).

Esta importantísima información de Abel Hernández sobre IEPALA fue captada en toda su trascendencia por un joven equipo español de intelectuales políticos, el «Equipo 92» que publicó en la revista *Iglesia-Mundo*, números 305-306 (octubre de 1985) un dossier muy completo sobre IEPALA. Desde el campo de la izquierda es habitual rechazar las informaciones que aparecen en las publicaciones tildadas como de extrema derecha, para descalificadas en bloque, pero la izquierda suele en cambio asumir las directrices culturales de la extrema izquierda. En este libro hemos incorporado informaciones muy valiosas comunicadas por medios motejados como de extrema derecha, sin asumir por ello las alternativas propuestas por esos medios, nos interesa la información en sí, más que su marco, y muchas veces desde la extrema derecha se hacen críticas muy acertadas a la izquierda. Pero es que además el extraordinario de *Iglesia-Mundo* en el que aparece la información sobre IEPALA es plenamente objetivo en cuanto a información; y el «Equipo-92» ha utilizado la plataforma de la revista sin identificarse con ella ni siquiera pertenecer a ella.

El dossier se titula *La teología de la liberación en España*. Incluye una síntesis acertadísima de los movimientos de liberación, en cuyos detalles no vamos a entrar ahora porque coinciden con muchas de las informaciones y tesis propuestas en este libro. La selección de textos y los datos biográficos sobre los principales portavoces de la TL es excelente. Destaca el informe la actividad preponderante de los jesuitas españoles en la siembra de la TL; y la conexión entre los movimientos liberacionistas. Pero sobre todo incorpora una extraordinaria información sobre IEPALA y sus actividades.

El IEPALA es una asociación civil fundada en 1965 que tiene su sede en Madrid, calle Villalar, 3. Es muy importante la fecha de fundación, que coincide con el último año del Concilio y con la irrupción inicial de los movimientos liberacionistas. La sede

está decorada con carteles del Frente Farabundo Martí, del Frente Sandinista de Liberación Nacional, del SWAPO y otras organizaciones, entre las que figuran las Juventudes Socialistas. Contiene un formidable centro de documentación sobre actividades revolucionarias en el Tercer Mundo. Trabajan en IEPALA equipos sobre varias áreas de análisis y estudio. Su talante y su finalidad es antiimperialista, pacifista y enteramente acorde con la estrategia soviética para el Tercer Mundo; seguramente se trata del centro logístico más importante para el liberacionismo en España, y entre sus fines está la contrainformación sobre Iberoamérica. El director de IEPALA es el ex dominico Rafael Burgaleta, profesor de Psicología en la Universidad Complutense, uno de los liberacionistas más eficaces en España, bien infiltrado en los medios católicos de comunicación. El IEPALA se divide en varios frentes:

a) El *Frente de investigación y análisis* compuesto por *talleres* de signo enteramente liberacionista.

b) El *Frente de reflexión y estudio* dedicado a la praxis educativa, es decir al liberacionismo en el campo de la educación.

c) El *Frente de relaciones exteriores y solidaridad*, dirigido por María del Carmen Victory, ex presidenta de las Mujeres de Acción Católica, con numerosos contactos en Iberoamérica y África.

d) El *Frente de cooperación internacional* dedicado a la formación y envío de activistas al Tercer Mundo, mediante el Servicio de Cooperación Internacional (SERCOIN).

e) El *Frente de información y publicaciones* que combina en sus producciones editoriales las siglas IEPALA con las siglas IDO-C por lo que se deduce una conexión con PAX y por tanto con la KGB soviética de quien PAX y sus sucedáneos dependen.

Entre las actividades documentadas de IEPALA figura en el dossier el *Encuentro sobre las relaciones entre cristianismo y revo-*

lución, organizado en Madrid en diciembre de 1981. En el que participó, junto a conocidos emisarios iberoamericanos de diversos frentes revolucionarios, el jesuita Javier Gorostiaga, que aparece en el dossier IEPALA como uno de los activistas más importantes del movimiento liberacionista, encargado de la planificación y de actividades de formación. Hubo en este encuentro una importante participación de Cuba y de Nicaragua. Gorostiaga es actual colaborador del Gobierno de Nicaragua y dirige el Instituto de Investigaciones y Estudios Sociales.

En el curso 82-83 IEPALA organizó en Madrid un ciclo de Mesas Redondas sobre los Cristianos y la solidaridad con el Tercer Mundo. Hubo seis bloques temáticos. En el de Misiones participo Juan Robles, secretario de la Comisión Episcopal de Misiones, junto a emisarios sandinistas. En el de Ayuda Económica intervino José Manuel Herrera, secretario general de Cáritas Española y José Luis Pardos del Ministerio español de Asuntos Exteriores. En el de Información intervino el liberacionista radical Benjamín Forcano y el sacerdote progresista Manuel de Unciti Forcano atacó duramente al Papa por su visita a Nicaragua y Centroamérica. En el bloque de Pastoral, participó el liberacionista Julio Lois, y Mario Boero, de la Universidad Comillas. En el bloque Compromiso con la realidad española intervino el agente marxista de pastoral en Vallecas Enrique Arnanz y Luis Ortega, responsable de difusión de la HOAC. El bloque sexto se dedicó al exilio.

La «Editorial IEPALA» ha difundido 34 libros y dossiers junto a varias revistas y boletines de información Algunas con las siglas «IEPALA IDO-C España».

El incomparable dossier IEPALA del «Equipo-92» se extiende en otras ramificaciones liberacionistas en España, como los Comités de Solidaridad Óscar Romero, las Comunidades Cristianas Populares —constituidas en 1973 en España, en el mismo año de la implantación española de CPS—. En el III Encuentro Nacional

de las Comunidades Cristianas Populares —ala cristiana del marxismo en España— celebrado en 1978, intervinieron José M. Díez Alegría, Mariano Gamo, Ignacio Ellacuría y J. Carmelo García, secretario general de IEPALA. El dossier que comentamos expone detalladamente las actividades de las Comunidades Cristianas Populares en 1982-1984, con intervenciones del jesuita José María Castillo, y participación de otros liberacionistas.

Aunque la Asociación de Teólogos Juan XXIII no obtiene existencia legal hasta 1982, el dossier IEPALA refiere actividades suyas interiores, en 1981, en un primer congreso al que también nos habíamos referido en el cuerpo de este libro.

El dossier IEPALA termina con un análisis sobre las actividades de Justicia y Paz, un aviso sobre Andalucía como campo de pruebas liberacionistas, y un esplendido recuento de editoriales y revistas liberacionistas, que coincide plenamente con las informaciones publicadas en este libro y que añade interesantes precisiones como la reprobación de la CELAM por dos veces, a la revista encubridora *Vida Nueva* (14 de octubre de 1978 y 21 de noviembre de 1979)

El dossier IEPALA constituye, por tanto, un valioso arsenal informativo sobre el principal centro logístico del liberacionismo en España y ha provocado la atención de todos cuantos luchan en todo el mundo contra la ofensiva liberacionista. Para el autor de este libro lo más importante de ese dossier es la conexión de IEPALA con el Gobierno socialista español por medio de don Alfonso Guerra, que va mucho más lejos de las veleidades tercermundistas de su jefe, don Felipe González.

III. El dramático fracaso de la Asamblea Episcopal Española en noviembre de 1985

A mediados de setiembre de 1985 inició su nunciatura en Madrid un experimentado, Mario Tagliaferri. Venía de un largo periplo por las tierras de la liberación: Brasil, Chile y Perú. En Li-

ma había manejado con magistral habilidad el difícil pleito del Episcopado peruano —dirigido por un presidente débil y pagado de sí, el cardenal Landazuri— con Roma en el dificilísimo caso Gustavo Gutiérrez. Con firmeza y diplomacia el nuncio Tagliaferri resolvió el caso Gutiérrez con sumisión (aparente) del famoso teólogo, padre de la TL, y sin necesidad de los gestos espectaculares que han rodeado al caso Boff, quizá porque Gutiérrez es, en el fondo, más sacerdote que *showman*. El caso es que después de su profundo recorrido por los frentes de la liberación, el nuncio Tagliaferri viene al centro logístico de la liberación, España, gobernada por socialistas que, como acabamos de ver, están íntimamente relacionados con la expansión del liberacionismo. El Gobierno socialista, como réplica, ha enviado a Roma a un embalador marxista confeso, el diplomático y escritor don Gonzalo Puente Ojea.

El nuncio Tagliaferri viene a España con previa información acerca de la confusa situación de la Iglesia española, dominada institucionalmente por el *sebastianismo* frente a la clara línea de Roma que apuesta por el cardenal de Madrid, don Ángel Suquía. El órgano del *sebastianismo*, es decir el diario *Ya*, de la Conferencia Episcopal Española, reaccionó a la llegada del nuncio con un editorial reticente (18 de setiembre de 1985, p. 9) en que pretendía arteramente defender al nuncio de acusaciones de conservadurismo y se permitía darle consejos: «Tagliaferri hará bien en leer todo lo que se refiere al recién concluido Congreso de Evangelización». El editorial seguía con una enternecedora revelación sebastianista: «El Congreso ha revelado el auge creciente del *liderazgo episcopal* sobre la comunidad católica», eso es el sebastianismo, una pretensión de liderazgo más que una vocación pastoral. Pero es que en el Congreso de Evangelización se decían, entre las conclusiones de los sectores, cosas que no están en absoluto de acuerdo con la línea de Juan Pablo II para

España, con lo que el editorial de *Ya* era más una admonición al nuncio que un autentico saludo.

En este curioso contexto estalló la Asamblea numero 43 de los obispos españoles, del 11 al 16 de noviembre de 1985, que se saldó con un doble fracaso, el rechazo al documento sobre la paz, en cuya redacción habían intervenido teólogos liberacionistas, y el rechazo, no menos grave por más disimulado, del documento sobre los cristianos y la convivencia en la vida pública cuya publicación (tras una falsa aprobación) se dejó sobre la mesa para futuras reuniones.

Por primera vez se quebraba la ficticia unidad de la Conferencia Episcopal española. Por primera vez una virtual mayoría de obispos se «plantaba» ante las ambigüedades pro izquierdistas del sebastianismo. La Asamblea marcó el principio del fracaso del sebastianismo, y el principio de una lenta reordenación de la Iglesia de España hacia la línea Vaticano-Suquía, ya claramente marcada en la reciente selección de una nueva promoción episcopal. Nadie mejor que Abel Hernández vio por dentro lo que realmente había sucedido en la Asamblea de noviembre:

NO FUE POSIBLE LA PAZ

(Historia de un fracaso)

Abel Hernández

> Los obispos españoles han encontrado dificultades insalvables, tanto técnicas como de fondo, para ponerse de acuerdo y manifestarse públicamente de forma colectiva y con «palabra profética» sobre uno de los grandes problemas morales de nuestro tiempo: el de la paz y la guerra.
>
> Tras duros forcejeos, la XLIII Asamblea Plenaria del Episcopado, que hoy concluye su trabajo en Madrid en un clima de fracaso y frustración, se partió prácticamente en dos —hubo obispos que cambiaron de actitud de un día para otro— y el documento «Constructores de la paz», en

su tercera redacción y después de año y medio de trabajo, quedó desestimado. Era imposible incorporar tantas enmiendas. Había que volver a empezar.

El autor principal del texto es el jesuita Alfonso Álvarez Bolado, con la colaboración del profesor Marciano Vidal y la ayuda de destacados expertos civiles y militares. El autor del primer borrador —muy breve— fue el también jesuita Manuel Alcalá. El centro de elaboración del frustrado documento ha sido la prestigiosa Universidad de Comillas, en Madrid.

«Lo esperaba, no me ha pillado de susto», me dijo, con aspecto dolorido, el obispo Echarren, presidente de la comisión de Pastoral Social, responsable del documento. Otro miembro de la comisión, el vasco Setién, parecía más resignado: «Hay veces en que es tan profético hablar como callar». Tampoco esta vez, después de lo ocurrido, la Conferencia Episcopal Española se manifestaría por fin colectivamente sobre el terrorismo.

Hay, sin embargo, indicios de que se confiaba en la aprobación. De hecho el documento se había entregado ya a una editorial —la de los marianistas— con el encargo de preparar un manual pedagógico sobre el texto de «Constructores de la paz» para usarlo en los colegios.

De otra parte, se sabe que la «filtración» ha sido esta vez masiva. Se calcula que la tarde del martes, cuando el documento «naufragó» en el aula episcopal, circulaban fuera unas doscientas copias.

En todo caso, los obispos españoles llegaban tarde, Este problema de la paz y de la guerra con la amenaza nuclear, la carrera de armamentos, el tráfico de armas, los bloques militares y el aumento de la violencia, ha sido ya tratado por los Episcopados de Estados Unidos, Francia, Bélgica,

Holanda, Alemania Federal, Alemania Democrática, Hungría, Japón, Austria y Gran Bretaña. Los redactores españoles tenían delante todas estas declaraciones.

En España, sin pretenderlo, la declaración de los obispos iba a coincidir con el debate sobre el referéndum OTAN, lo que le daba interés y una cierta actualidad, pero incrementaba considerablemente los riesgos. El miedo a la instrumentalización política hizo aumentar las cautelas episcopales.

Sus detractores han alegado insuficiente fundamentación teológica, excesiva amplitud del texto «que ha ido engordando demasiado en las sucesivas redacciones, estilo inadecuado y sobre todo discrepancias con los enfoques "pacifistas"» en puntos concretos especialmente conflictivos, como el de la «disuasión nuclear» o el de la política de bloques. Muchos obispos han objetado que, tal como se presentaba, era un asunto más técnico que religioso.

En la Casa de la Iglesia dicen ahora —en contra de lo afirmado hace unas semanas— que no ha habido presiones de nadie. Esto parece un milagro. A otros Episcopados en un trance parecido y sin un referéndum por delante no les han dejado en paz.

Se sabe que monseñor Estepa, vicario general castrense, no solo «colaboró» muy estrechamente con la ponencia presentando sugerencias y modificaciones tras conocer la opinión de los altos mandos militares, sino que llegó a proponer formalmente que la elaboración del documento pasara de la comisión de Pastoral Social al Vicariato General Castrense. Y estuvo a punto de conseguirlo.

También es rigurosamente cierto que el CESID ha estado permanentemente informado. Representantes militares han estado en contacto con Álvarez Bolado principal res-

ponsable del trabajo. El Gobierno socialista también ha estado lógicamente alerta. Lo mismo que la Nunciatura. Sin embargo, parece cierto que el fracaso inmediato no se ha debido tanto a causas externas como a la «distinta sensibilidad» de los obispos españoles.

El otro importante documento, el de la presencia pública de los católicos, apenas ha sido hilvanado y se queda también en el telar. Parece como si en la Conferencia Episcopal Española se hubiera acabado el tiempo de las unanimidades o de las mayorías aplastantes.

Se presiente que la «era Suquía» puede seguir a la de Díaz Merchán y quizás ha comenzado ya. Hay como una reacomodación dentro del Episcopado *(Diario 16*, 16 de noviembre de 1985).

El documento «Constructores de la paz», después del estrepitoso fracaso de su primera redacción liberacionista, volvió al batido de ponencias y comisiones hasta que, después de media docena de redacciones, quedó firmado el 20 de febrero de 1986 en forma moderada y sensata. Se incluía una reflexión muy atinada sobre la guerra civil, en la que la Iglesia actual en vez de atacar, como está de triste moda, a la Iglesia de 1936, trataba de explicar su actitud de entonces con el recuerdo de la persecución; aceptaba por tanto loablemente la dialéctica trágica de la persecución y la Cruzada que nos guste hoy o no fue la real, la histórica. Miraba el Episcopado actual a la guerra civil con espíritu reconciliador, y recomendaba que nadie arroje a nadie hoy la guerra civil como una invectiva.

El documento, comunicado en vísperas del referéndum sobre la OTAN, no tuvo demasiada resonancia, pero envuelve un profundo significado pastoral y se coloca en una línea genuina de Iglesia frente a los problemas del

mundo. Cualquier semejanza entre la redacción final y la partidista forma inicial debida a consejos liberacionistas es simple coincidencia.

El arzobispo castrense, monseñor Estepa, discrepó públicamente con gran sensatez sobre la oportunidad de publicar el documento en vísperas del referéndum y mantuvo una sorprendente polémica con el diario *Ya*, que con obsequioso desmán defendía esa publicación.

IV. El Sínodo-85 visto desde España

El 25 de noviembre de 1985 se abrió en Roma el Sínodo Extraordinario de los Obispos. En esta parte de nuestro epílogo múltiple no intentamos una valoración total, ni teológica, del Sínodo, sino un análisis del Sínodo visto desde España, y a través del sistema español de información. Una penosa impresión debe anotarse al principio: todo el mundo parece empeñado en manipular el Sínodo. Todo parece como si los redactores de asuntos religiosos de los principales diarios de Madrid se hubieran repartido los papeles para evitar cualquier interpretación «restauracionista» del Sínodo de los Obispos, y para defender, aunque fuera manipulando la información del Sínodo, la tesis de que el Concilio Vaticano II seguía vivo y operante, sin experimentar, en el Sínodo, freno alguno. Y tenían, a su modo, razón: porque el Sínodo no invalidó el Concilio, pero frenó, seguramente con carácter definitivo, las desviaciones emanadas desde el Concilio, y muy especialmente la teología de la liberación, que después de la estocada del documento Ratzinger recibió en el Sínodo un puntillazo decisivo, dicho sea con perdón por la metáfora dedicada a tan alta asamblea.

Los liberacionistas españoles saltaron inmediatamente a la rueda informativa del Sínodo. El descarado jesuita González Faus se permitió declarar, como aperitivo sinodal, que el cardenal Ratzinger era un heterodoxo y actuaba movido por el miedo

(*cfr. Diario-16*, 25 de noviembre de 1985, p. 7, artículo de Abel Hernández, «El Sínodo del miedo»). Martín Descalzo en *ABC* trató de manipular la información del Sínodo, en colaboración con la información religiosa de *El País*, la del *Diario-16* y sobre todo la del *Ya*, que para la ocasión destituyó a su espléndida corresponsal en Roma, Mercedes Gordón —que siempre siguió la línea del Vaticano— (aunque la dejó en Roma unos meses a media máquina) y la sustituyó por el equívoco sacerdote progresista Antonio Pelayo, mientras desde Roma Joaquín L. Ortega trató de mantener la línea del sebastianismo en la información sinodal. El propio monseñor Fernando Sebastián, que no era miembro del Sínodo, marchó a Roma sin que Roma le invitase para flanquear al sinodal monseñor Díaz Merchán, enviado por la Conferencia Episcopal Española, mientras el Papa había seleccionado personalmente a dos sinodales moderados, el cardenal de Madrid monseñor Suquía y, como secretario adjunto del Sínodo, el profesor de teología Cándido Pozo. También asistió un teólogo de la Universidad de Navarra, del Opus Dei. La actitud del obispo Sebastián a las puertas del Sínodo parece políticamente infantil.

«La palabra restauración no figura en ningún texto del Sínodo», clamaba eufórico el diario *Ya* el 26 de noviembre. Y en esas primeras jornadas sinodales estalló la bomba antiliberacionista, revelada brillantemente por Mercedes Gordón frente al silenciamiento culpable de Antonio Pelayo. El diario católico de Madrid no se atrevió a suprimir la crónica no pedida de su ya ex corresponsal en el Vaticano. Mercedes Gordón se había hecho eco del documento firmado inmediatamente antes del Sínodo por casi todos los cardenales presentes de Iberoamérica menos los brasileños Lorscheider y Arns, en contra de la TL, es decir, para expresar «el agradecimiento especial a la Congregación para la Doctrina de la Fe por la reprobación de los errores de cierta teología de la liberación que con la llamada Iglesia Popular ha cau-

sado tantos males al pueblo fiel». Este documento fue decisivo, Lorscheider y el presidente de la Conferencia Episcopal brasileña, monseñor Ivo Lorscheiter, obispo de Santa Marta (boletín *Sala Prensa del Sínodo*, numero 28, lunes 2 de diciembre) se quedaron completamente solos en la defensa de la TL, desautorizados por casi todos los demás cardenales iberoamericanos presentes. Por una vez los hijos de la luz se mostraban más diligentes que los hijos de las tinieblas.

Antonio Pelayo, el 27 de noviembre, informaba alevosamente de un posible efecto *boomerang* contra el cardenal Ratzinger en el Sínodo, lo cual pronto caería por su base. La prensa de izquierdas calificó después al Sínodo como una victoria de Ratzinger. El día 26 de noviembre se planteó en el Sínodo el problema de extender la colegialidad y crear un Sínodo permanente, las dos medidas coincidían en un intento de recortar la autoridad del Papa y fueron fácilmente desviadas por el Secretariado del Sínodo, sin que el representante de esta tendencia entre el Episcopado español —monseñor Díaz Merchán, flanqueado en la sombra romana por monseñor Sebastián— tuviera ocasión de intervenir en este sentido, quizá para no exponerse a una reprobación por un sector importante de la Conferencia Española, que ya estaba alerta sobre el intento. Juan Arias, el corresponsal antivaticanista de *El País* creyó ver en las sesiones del día 28 unos primeros ataques contra el Concilio, cuando en realidad se trataba de corregir las desviaciones del Concilio.

Los intentos de manipulación sinodal por parte de Martín Descalzo fueron hábilmente contrarrestados por la dirección de *ABC* de Madrid al dar mayor relieve a las informaciones de Miguel Castellví desde Roma mucho mejor informado y de plena línea vaticanista. Roto cualquier frente liberacionista en el Sínodo por la carta previa de los cardenales iberoamericanos al Papa el 28 de noviembre monseñor Castrillón, secretario de la CELAM sentó la tesis de que la Iglesia Popular es contraria a la

verdadera Iglesia *(ABC*, 29 de noviembre) con lo que quedó claro que el frente modelado tomaba plenamente la iniciativa en el Sínodo, con silenciamiento del frente liberacionista. El cardenal Suquía, en perfecto latín, proclamó que nadie debería atreverse a juzgar al Concilio, con ello situó hábilmente al frente moderado en la defensa conciliar, contra los intentos liberacionistas de monopolizar el Concilio como una bandera. El secretario de la Comisión internacional de Teología, Delhaye, subrayó los *olvidos* del Concilio, sobre la misión salvífica de Cristo, la normativa moral y la función de los sacerdotes. No eran ataques, eran complementos, y revelaban que el frente moderado dominaba el Sínodo completamente. Bastante decepcionado, el padre Martín Descalzo declaraba (29 de noviembre) que el Sínodo esta va buscando, entre aburrimientos, una pista de aterrizaje.

El 29 de noviembre estaba ya claro que la izquierda clerical no avanzaría un paso en el Sínodo. Juan Pablo II, sentado con sus continuas anotaciones, dominaba la escena en silencio. Los intérpretes oficiales dirían después que no hubo enfrentamiento de tendencias, pero el enfrentamiento estaba latente, el propio Martín Descalzo reconocía «un empate» y precisamente la interpretación sobre la ausencia de enfrentamiento fue la mejor victoria del frente moderado. Antonio Pelayo, decepcionado también, animaba a los obispos del Canadá en su petición de más colegialidad, pero confesaba que hubieron de hacerla fuera del Sínodo *(Ya*, 29 de noviembre). El portavoz del sebastianismo, Joaquín L. Ortega, saltaba a la palestra editorial del *Ya* para interpretar como una victoria la preservación del Concilio, sin advertir que esa había sido también la hábil bandera del frente moderado. «El Vaticano II esta salvado» clamaba Ortega, como muestra de sus miedos anteriores. Totalmente fuera de juego.

Mientras el corresponsal progresista de *Ya* ocultaba cuidadosamente la noticia, y no digamos Martín Descalzo, el resumen de *ABC* para las sesiones del 29 (*cfr. ABC*, 30 de noviembre) cita-

ba una intervención reveladora de monseñor Rivera, arzobispo de San Salvador, a quien los liberacionistas y los jesuitas de la UCA pretenden manipular como habían hecho con monseñor Romero. «La impaciencia de los Cristianos por el Socialismo fue un obstáculo para el verdadero servicio a los pobres», una nueva condena sinodal del liberacionismo, el gran derrotado en el Sínodo. Ante un nuevo silencio de Martín Descalzo, Miguel Castellví daba amplia cuenta en el *ABC* del 1 de diciembre de la conferencia de prensa en que el secretario de la CELAM, monseñor Castrillón, fustigó a los movimientos de liberación. El cardenal-arzobispo de México, monseñor Corripio, se enfrentaba abiertamente —respaldado por los demás cardenales de Iberoamérica— con el brasileño Lorscheider, único defensor de la TL, en un documento del que Castellví da cuenta el 1 de diciembre y Mercedes Gordón se había va anticipado a comunicar, como vimos.

Monseñor Castrillón, en la conferencia de prensa, demolió las argumentaciones de Lorscheider. «Los católicos —dijo— nunca podremos usar el odio como sistema de cambio, además de que no creo en la eficacia de la violencia. Y en este mundo violento, de odio, de guerra, el gran regalo de la Iglesia es que la luz de Cristo, de paz y perdón, aparezca en ella. Pero cuando veo una Iglesia con ametralladoras, no encuentro a Cristo». Castrillón condenó a la Iglesia llamada Popular, y señaló expresamente a la de Nicaragua como objeto de su condena. Y reveló una agresión de la Iglesia Popular contra un obispo, al convertir en mitin político un acto ante el Santísimo. *El País* se refería con esta misma fecha a los ataques de monseñor Castrillón. En el mismo diario, Francesc Valls refiere una nueva condena a la Iglesia Popular por el cardenal Silvio Oddi en el Sínodo. «Mientras en Roma se celebraba el concilio —dijo el presidente de la Conferencia Episcopal cubana, Adolfo Rodríguez Herrera— en nuestro país el ateísmo llamado científico era elevado a dogma e impuesto des-

de el poder». Algo parecido expresó el angoleño Manuel Dacosta.

El País, del 2 de diciembre, publicaba una entrevista con el presidente de la Conferencia Episcopal brasileña Ivo Lorscheiter, casi único defensor de la TL en el Sínodo. Pero Lorscheiter no se atrevió a comentar las condenas de monseñor Castrillón, que habían incluido una dura crítica al silenciado Boff. El cardenal de Río de Janeiro, Araujo Sales, contradijo en el Sínodo al presidente de los obispos de Brasil, Lorscheiter, y puso de manifiesto la división de la Conferencia brasileña «La teología de la liberación es un veneno para la Iglesia». Atacó el cardenal a los pastores débiles que amparan a los liberacionistas, y a los profesores que enseñan doctrinas falsas *(Diario-16*, 2 de diciembre). Como un símbolo, ese gran protector del liberacionismo que fue el ex general de los jesuitas, Pedro Arrupe, entraba en coma el 1 de diciembre.

Los cardenales de San Salvador, Managua y La Habana se alinearon abiertamente con Juan Pablo II y en contra de las exageraciones del liberacionismo en la sesión del 1 de diciembre. «La división de los obispos de Iberoamérica —sobre la TL— parece muy honda» informaba falsa y tardíamente Martín Descalzo en *ABC* del 2 de diciembre, porque la inmensa mayoría, la práctica totalidad de los sinodales iberoamericanos se habían pronunciado clara y abiertamente contra el liberacionismo. Martín Descalzo fue el último en informar —y además mal— de la famosa carta de los cardenales de Iberoamérica a propósito de la TL. El 3 de diciembre Juan Arias, desde *El País*, volvía a manipular la información al afirmar que la TL era «el problema que más divide al Sínodo» cuando en el Sínodo los pronunciamientos sobre la TL alcanzaron la práctica unanimidad condenatoria, en ese mismo número del 3 de diciembre *El País* tenía que informar sobre las críticas a la TL por el cardenal holandés Johannes Willebraands. *Diario 16* titulaba el 4 de diciembre: «Se impone la línea conser-

vadora de Ratzinger». La derrota del liberacionismo era ya tan clara en el tracto final del Sínodo que González Faus saltó de nuevo a su palestra *(El País*, 5 de diciembre) con un detonante artículo sobre la «revisión del Vaticano II». «¿La sal de la tierra o la zona residencial del mundo?» Por un momento los medios manipuladores del Sínodo exultaron con el rechazo de los padres sinodales a una primera versión de la relación sinodal, pero en la relación aprobada se confirmaba la línea pastoral, antiliberacionista de las sesiones. «Es necesario evitar interpretaciones sociológicas y políticas sobre la naturaleza de la Iglesia» *(Ya* 8 de diciembre). El mensaje final era una admirable llamada a perseverar y profundizar en los frutos del Concilio, el mensaje de una Asamblea de la Iglesia, no de un consorcio político. *El País*, abatido, expresaba en un editorial, debido seguramente a la pluma frustrada de Martín Patino su decepción por el Sínodo donde se había propuesto «en lugar de la teología de la liberación la teología de la cruz», y una aprensión de que la Iglesia por su entrega a los pobres pueda sucumbir ante el contagio marxista. Le molestaba al editorialista de *El País* la alusión sinodal al demonio, renunciamos a los chistes fáciles que puedan derivarse de semejante ocurrencia angelical (*cfr. El Vaticano II, don de Dios*, los documentos del Sínodo extraordinario de 1985, Madrid PPC, 1986).

Pero es que a propósito de la relación final del Sínodo el conjunto de la Prensa española cometió su falta informativa principal, un autentico escamoteo. Algunos periódicos tan generosos a la hora de conceder planas enteras a rabietas cósmicas como la ultima de Hans Küng, despacharon la relación final del Sínodo con unos cuantos comentarios despectivos, según acabamos de ver. Y sin embargo el documento final del Sínodo es trascendental para la comprensión del punto crucial en que hoy se halla la Iglesia. Resumámoslo objetivamente, con hincapié en los momentos más significativos y más culpablemente silenciados (tex-

to oficial *Synodus Episcoporun*, boletín del comité para la información, sala de prensa de la Santa Sede, 9 de diciembre de 1985, número 44).

El argumento central del Sínodo es la celebración, verificación y promoción del Concilio Vaticano II y este gran objetivo se ha logrado. «Hemos experimentado la comunión en un solo espíritu, una sola fe y esperanza y en una sola Iglesia católica». Nos hemos hecho partícipes «del gozo y la esperanza, pero también de la tristeza y de la angustia que la Iglesia, dispersa por el mundo, padece muchísimas veces».

Los párrafos 2 y 3 de la relación final son trascendentales, casi no han sido reproducidos en España y merecen, porque marcan el sentido del Sínodo, la transcripción íntegra. Los padres sinodales, muy hábilmente, no quisieron atacar al Concilio pero criticaron abiertamente la recepción del Concilio. En estos términos:

> *Luz y sombras en la recepción del Concilio*
>
> Muchísimos fieles recibieron el Concilio Vaticano II con fervor de alma, aunque acá o allá haya habido resistencia de algunos pocos. No puede dudarse que el Concilio ha sido aceptado con tanto asentimiento espiritual porque el Espíritu Santo movió a la Iglesia para ello. Finalmente, incluso desde fuera de la Iglesia católica, muchos miraron con atención al Concilio Vaticano II.
>
> Sin embargo, aunque desde el Concilio se han producido frutos muy grandes, reconocemos con mucha sinceridad los defectos y dificultades en la recepción del Concilio que ha habido en este mismo tiempo. Ciertamente en el tiempo posconciliar estuvieron también presentes las sombras que en parte han procedido de la comprensión y la aplicación defectuosa del Concilio, en parte de otras causas. Sin embargo, no puede en modo alguno afirmarse

que todas las cosas que han sucedido después del Concilio, hayan ocurrido también a causa del Concilio.

Principalmente en el llamado primer mundo hay que preguntarse por qué, después de una doctrina sobre la Iglesia explicada tan amplia y profundamente, aparezca con bastante frecuencia una desafección hacia la Iglesia, aunque en el primer mundo abunden también los frutos del Concilio. En los sitios en que la Iglesia es suprimida por una ideología totalitaria, o en los sitios en que eleva su voz contra la injusticia social, parece que se acepta a la Iglesia de modo más positivo. Sin embargo, aun allí, no puede negarse que una plena y total identificación con la Iglesia y su misión primaria no se da en todos los fieles.

Causas externas e internas de las dificultades

En muchas partes del mundo, le faltan a la Iglesia los medios materiales y de personal para cumplir su misión. No pocas veces, además, se le impide por la fuerza que ejercite su propia libertad. En las naciones ricas la ideología, que se gloria de sus posibilidades técnicas, hace crecer cada vez más un cierto inmanentismo que lleva a la idolatría de la comodidad material (al llamado consumismo). De esto puede seguirse una especie de ceguera con respecto a las realidades y valores espirituales. Más aún, no negamos que existen en la sociedad fuerzas que operan y que gozan de gran influjo, las cuales actúan con ánimo hostil hacia la Iglesia. Todas estas cosas muestran que «el príncipe de este mundo» y «el misterio de la iniquidad» operan también en nuestros tiempos.

Entre las causas internas de las dificultades, hay que notar la lectura parcial y selectiva del Concilio, y la interpretación superficial de su doctrina en uno u otro sentido. Por una parte han surgido decepciones porque hemos sido

> demasiado tímidos en aplicar la verdadera doctrina del Concilio. Por otra parte, por una lectura parcial del Concilio se ha hecho una presentación unilateral de la Iglesia como una estructura meramente institucional, privada de su misterio. Quizá no estamos libres de toda responsabilidad de que sobre todo los jóvenes miren críticamente a la Iglesia como una mera institución. ¿No les hemos dado ocasión, hablando demasiado de renovar las estructuras eclesiásticas externas y poco de Dios y de Cristo? A veces falta también discreción de espíritus no distinguiendo correctamente entre la apertura legítima del Concilio hacia el mundo, y por otra parte, la aceptación de la mentalidad y la escala de valores del mundo secularizado.

Los defectos en la recepción del Concilio (es decir en su interpretación y aplicación) exigen profundizar en esa recepción La interpretación teológica de la doctrina conciliar «tiene que tener en cuenta todos los documentos en sí mismos y en su conexión entre sí». Y «hay que entender el Concilio en continuidad con la gran Tradición de la iglesia». Para ello se recomienda la consideración de las exhortaciones papales en los sucesivos Sínodos desde el año 1967, justo cuando se notaban los primeros síntomas de liberacionismo.

El Sínodo reconoce la legitimidad de una *secularización* como autonomía del poder temporal, «pero el *secularismo* es algo completamente distinto, el cual consiste en una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde de la dimensión del misterio, la descuida o incluso la niega. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre, que no lleva a su verdadera liberación, sino a una nueva idolatría, a la esclavitud bajo ideologías, a la vida en estructuras de este mundo estrechas y frecuentemente opresivas». He aquí una verdadera condenación del liberacionismo marxista.

La vuelta a lo sagrado, de la que se notan signos por todas partes, presenta una dimensión alarmante, la difusión de las sectas por todo el mundo. La Iglesia debe hablar menos de sí misma y más de Cristo crucificado. Toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo. «No podemos sustituir una visión unilateral falsa, meramente jerárquica de la Iglesia por una nueva concepción sociológica también unilateral».

El Sínodo hace un llamamiento a la vocación universal por la santidad, a la eficacia de los movimientos apostólicos y espiritualistas, e invoca a la Virgen María, lo que habrá molestado a H. Küng.

Insiste el Sínodo en la predicación del Evangelio, y en la exégesis del sentido original de la Sagrada Escritura, pero sin separarla de la verdadera tradición de la Iglesia ni de la interpretación del Magisterio.

«Nos duele que las discusiones teológicas han sido a veces en nuestros días origen de confusión entre los fieles cristianos». Se desea que se escriba «un catecismo o compendio de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral».

Se exige una formación ortodoxa a los sacerdotes en filosofía y teología según las normas vigentes.

La Iglesia es comunión «La eclesiología de comunión no se puede reducir a meras cuestiones organizativas o cuestiones que se refieren a potestades». La unidad de la Iglesia descansa sobre un solo bautismo y una sola eucaristía, la Iglesia es una y única. Y por ello es «signo e instrumento de la unidad, de la reconciliación, de la paz entre los hombres, las naciones, las clases y las razas». La pluriformidad de las Iglesias es aceptable y enriquecedora, el pluralismo destructivo debe condenarse, si descansa sobre «posiciones radicalmente opuestas».

La acción colegial no debe entenderse como dimanante del conjunto de los obispos por una parte y el Papa de otra. La dis-

tinción debe hacerse «entre el Romano Pontífice separadamente y el Romano Pontífice juntamente con los obispos, porque el colegio, juntamente con su cabeza, y nunca sin esa cabeza, es sujeto de potestad suprema sobre toda la Iglesia». Son distintas de la colegialidad plena otras «realizaciones parciales» que se rigen por el derecho eclesiástico, como el Sínodo de los obispos, las conferencias episcopales, la Curia romana, las visitas *ad limina*, etc., como los viajes pastorales del Papa.

«Porque la Iglesia es comunión, las nuevas comunidades eclesiales de base así llamadas, *si verdaderamente viven en la unidad de la Iglesia*, son verdadera expresión de comunión e instrumento para edificar una comunión más profunda». El Sínodo quiere fomentar el dialogo ecuménico en sentido sobre todo espiritual, y recomienda un estudio teológico sobre las Conferencias episcopales.

El Sínodo —que no dice una palabra sobre teología de la liberación— propone expresamente la teología de la Cruz, sin excluir la teología de la creación ni la de la Encarnación. Insiste en distinguir el verdadero del falso *aggiornamento*. Acepta la *inculturacion*, si se define como «una íntima transformación de los valores culturales auténticos por su integración en el cristianismo». La conjunción de evangelio y cultura debe hacerse en plena predicación de la buena nueva. Debe profundizarse en lo que significa la opción preferencial por los pobres, que nunca será exclusiva, y deben entenderse también como pobres quienes están afectados por la falta de libertad y de bienes espirituales, este es un concepto frontalmente opuesto a la identificación pobres-proletarios de los liberacionistas.

La denuncia profética en la Iglesia supera por todas partes los estrechos límites del liberacionismo. Y debe entenderse así. «La Iglesia debe denunciar de manera profética toda forma de pobreza y de opresión, y defender y fomentar en todas partes los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. Lo

cual vale en sumo grado cuando se trata de la vida humana que debe ser defendida desde el principio, protegida en todas las circunstancias contra los agresores y promovida verdaderamente en todos sus aspectos».

La misión espiritual de la Iglesia no debe reducirse a un monismo. A la luz de la Teología de la Cruz «hay que explicar la relación entre la historia humana y la historia de salvación» pero el criterio será el misterio pascual, no las fantasías unitarias del liberacionismo.

Parece claro que este luminoso documento del Sínodo marca las pautas por donde ira el anunciado documento segundo de Roma sobre la libertad y la liberación. Se trata de un *repaso* en toda la regla a la nueva dogmática marxista del liberacionismo, que queda nuevamente y completamente descartada. Se trata de una *restauración* en sentido positivo, no reaccionario, del término, de un reencuentro de la Iglesia con su propia línea histórica después de superar los postulados de la herejía estratégica de nuestro tiempo. Se comprende que no haya aparecido en la Prensa española, dominada por los comandos pro liberacionistas, ni el texto completo de esta relación final ni un solo análisis profundo sobre su sentido.

V. El segundo documento sobre la liberación

Durante la Cuaresma de 1986 el Papa Juan Pablo II mantuvo un intenso contacto con los obispos de Brasil. Aprovechó numerosas visitas *ad limina* —a propósito de las cuales espetó públicamente una *boutade* irreverente el obispo liberacionista Casaldaliga— y sobre todo convocó una reunión extraordinaria de un amplio y representativo grupo de obispos, presidido por todos los cardenales de Brasil, sobre los problemas de la Iglesia en su nación. La reunión (sobre la que informaron con varia fortuna y buena dosis de manipulación algunos diarios de Madrid) terminó el 15 de marzo con la entrega a los obispos del último borra-

dor del segundo documento sobre liberación y libertad cristiana, prometido en la famosa Instrucción Ratzinger de 1984. Desde entonces a la efectiva publicación del documento, el sábado 5 de abril de 1986, se desataron las especulaciones y las tergiversaciones sobre su contenido. Para unos se trataba de la aceptación por Roma de la TL e incluso del análisis marxista, para otros del reconocimiento pleno de la TL por Roma para elevarla a categoría teológica universal. Quienes conocían el documento callaban sonrientes o incluso anticipaban su verdadera intención y alcance, como hemos visto hacer al cardenal presidente de la Conferencia episcopal alemana. Porque en rigor no se trataba de un documento segundo sobre la teología de la liberación, es mucho más.

Como prenda de buena voluntad la Santa Sede levantó la pena de silencio que pesaba sobre Leonardo Boff el sábado anterior, 29 de marzo. «Las dos congregaciones interesadas, la de la Doctrina de la Fe y la de los Religiosos han confiado recientemente a la prudencia del superior general de los franciscanos —decía el portavoz Joaquín Navarro Valls— la oportunidad de acortar la medida de que era objeto el padre Boff». No hay dudas sobre el respaldo del aparato de su Orden a Boff, que consideró la noticia como el levantamiento de la pena, y con razón.

Lamentablemente el nuevo redactor de religión en el diario *Ya*, José María Javierre, que viene a Madrid después de haber entregado en Sevilla el diario de la Iglesia, *El Correo de Andalucía*, a los socialistas, comentaba el diálogo romano de los obispos brasileños con tonos apologéticos e indiscriminados sobre la TL en dos tristes artículos rebosantes de subjetivismo *(Ya* 16-III y 3-IV-1986). Y José Luis Martín Descalzo naturalmente, entonaba en su reducto de *ABC*, absolutamente discordante con el tono del diario liberal conservador, un cántico a las heroicas virtudes cristianas de Leonardo Boff, quien ha reaccionado ante el gesto romano de comprensión y generosidad como una ebullente bo-

tella recién descorchada concediendo declaraciones en su papel recuperado de *vedette*, prometiendo la inmediata publicación de nuevos libros, o interpretando el documento de Roma, que por lo visto ya conocía, como un reconocimiento papal de la TL a la que desde la propia Roma se la quiere ahora proyectar con ámbito mundial. Uno de sus compañeros de convento, el padre Olmiro, interpretó públicamente el suceso en plena misa celebrada en Petropolis con estas modestas palabras: «A imagen de Cristo el día de Pascua, el hermano Leonardo acaba de resucitar en la misma fecha para la Iglesia y para su trabajo en favor de los pobres y los oprimidos». Ovación de gala *(El País* 1-IV-1986). Reacciones y manipulaciones como esta nos prometen nuevas hazañas teológicas y pastorales de Boff, que ha anunciado ahora su espectacular contribución a la serie rebelde *Teología y Liberación*, de Ediciones Paulinas, lo que asegura, junto al trabajo de los demás liberacionistas, nuevas y sugestivas ediciones de este libro. Porque ya parece dibujarse en el horizonte la gran manipulación liberacionista del segundo documento romano interpretarlo como una gran victoria de la Iglesia Popular contra la Iglesia institucional, cuando con el gesto en favor de Boff y el segundo documento —que apenas utiliza indirectamente un par de veces la fórmula *teología de la liberación*— la Iglesia pretende realmente forzar hasta el máximo las posibilidades para que no se rompa la unidad, reafirmar todavía con mayor fuerza las directrices de la *Instrucción* de 1984 y revitalizar para todo el mundo esa doctrina que han repudiado unánime y estrepitosamente los liberacionistas desde sus mismos orígenes rebeldes, la doctrina social de la Iglesia (*cfr.* transcripción íntegra del documento «Instrucción sobre libertad cristiana y liberación», bajo el lema «La verdad os hará libres» en *ABC* y *Ya* de Madrid, 6 de abril de 1986).

La nueva Instrucción —presentada y básicamente redactada por el mismo autor de la primera, cardenal Ratzinger, y emanada

del mismo dicasterio romano— comienza por fijar su conexión intima con la primera. «Entre ambos documentos existe una relación orgánica. Deben leerse uno a la luz del otro» (número 2). Como indica el lema evangélico del nuevo documento, «La verdad constituye la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora» (número 3). Con toda exactitud histórica, indica el documento que «la búsqueda de la libertad y la aspiración a la liberación tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo» (número 5), y que «sin esta referencia al Evangelio se hace incomprensible la historia de los últimos siglos en Occidente» (*ibíd.*) Pero debemos reconocer que el documento del Vaticano se muestra escasamente autocrítico con el hecho real de que en la Edad Moderna y en la Alta Edad Contemporánea la Iglesia católica, absurdamente divorciada de la cultura, volvió también las espaldas a la libertad y dejo que el marxismo se la adelantase en la lucha por la liberación de los oprimidos que era precisamente el signo bajo el cual había nacido la Iglesia en la Edad Antigua. Esta carencia de autocrítica supone, en la Iglesia actual, un residuo de la actitud apologética anticultural que la aherrojó en el siglo XVIII y en el XIX, ante el actual reencuentro de la Iglesia con la cultura y la libertad —de León XIII a Juan Pablo II— estamos seguros de que la Iglesia —ya lo hacemos algunos católicos— reconocerá algún día este vacío bisecular que hoy está —el documento que comentamos lo demuestra— completamente superado.

El documento aborda una síntesis de la época moderna, desde el Renacimiento hasta el triunfo mundial de la ideología de progreso. Apunta que Lutero entendió como objetivo de la liberación la Iglesia de su tiempo, y resalta la vocación de libertad en la Ilustración y en la Revolución (Echamos de menos un sombreado crítico de estas pretensiones liberadoras). Señala el documento como frutos del movimiento moderno de liberación la abolición de la esclavitud, el derecho universal a la cultura, el re-

chazo del racismo, la formulación de los derechos humanos y es precisamente en estos puntos donde echamos de menos la referencia a las alienaciones de la Iglesia ante la modernidad, Han surgido también en este contexto —dice el documento, con toda razón— «nuevas amenazas, nuevas servidumbres y nuevos terrores (número 9). Y «así, tanto en el interior de los pueblos como entre ellos, se han creado relaciones de dependencia que en los últimos veinte años han ocasionado una nueva reivindicación de liberación» (número 12).

La posición de la Iglesia en el resto del documento no endosa de manera alguna a los movimientos liberacionistas, ni menos al análisis y la praxis marxista, que quedan nuevamente descartados con reiterada energía. «Las más de las veces la justa reivindicación del movimiento obrero ha llevado a nuevas servidumbres» (número 13). Porque la reivindicación ha sido orientada «hacia proyectos colectivos que engendran injusticias tan graves como aquellas a que pretendían poner fin» (*ibíd.*)

La posición del Vaticano frente a los regímenes totalitarios de signo marxista se expone con gran firmeza. «Así nuestra época ha visto surgir los sistemas totalitarios y unas formas de tiranía que no habían sido posibles en la época anterior» (*ibíd.*) Acusa al terrorismo, «que causa la muerte de numerosos inocentes» y el terrorismo de Estado, que pretende «mantener a raya a naciones enteras» (número 14). Fustiga la falsa liberación que proporcionan las drogas.

La posición antimarxista del documento queda clarísima al repudiar el dogma fundamental de arranque del marxismo: «Es más, para muchos, Dios mismo seria la alienación especifica del hombre» (número 18). «En ello está la raíz de las tragedias que acompañan a la historia moderna de la libertad. ¿Por qué unos movimientos de liberación que han suscitado inmensas esperanzas, terminan en regímenes para los que la libertad de los ciudadanos, empezando por la primera de las libertades que es la li-

bertad religiosa, constituye el primer enemigo?» (número 19). El documento no nombra a estos regímenes, pero queda patente la alusión directa a Moscú, Pekín, Managua, La Habana y otros muchos.

Rebate el documento una frecuente acusación liberacionista contra la Iglesia. «Se le acusa, sin embargo, de constituir por sí misma un obstáculo en el camino de la liberación. Su constitución jerárquica estaría opuesta a la igualdad, su Magisterio estaría opuesto a la libertad de pensamiento» (número 20). Defiende el documento las formas de religiosidad popular, tan denostadas por algunas teologías de la liberación (número 22).

Y fija el sentido primordial de la verdadera liberación que es «el soteriológico, el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado» (número 23).

Nueva toma de posiciones frente al ateísmo marxista: «Esta es la verdad de su ser, que manifiesta por contraste lo que tienen de profundamente errónea las teorías que pretenden exaltar la libertad del hombre o su praxis histórica haciendo de ellas el principio absoluto de su ser y de su devenir. Estas teorías son expresión del ateísmo. La imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad» (número 27).

Nuevo ataque al liberacionismo reduccionista «Una liberación que no tiene en cuenta la libertad personal de quienes combaten por ella esta de antemano condenada al fracaso» (número 31).

Dentro de la tradición de la Iglesia como gran empresa espiritual colectiva reconoce el documento que «la vida social no es, por tanto, exterior al hombre, el cual no puede crecer y realizar su vocación si no es en relación con los otros» (número 32). Pero «El pecado del hombre, es decir su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad» (número 37). La deificación del hombre —esa neta pretensión del marxismo al que el documento nunca nombra, pero de-

tecta y describe con nítida precisión— implica «la perversión del sentido de la propia libertad» (número 37). He aquí una clara descripción de la tesis básica del marxismo según el propio Marx en los *Anuarios franco-alemanes*: «El ateísmo constituye para él (el pecador que afirma su propia libertad en la negación explícita de Dios) la verdadera forma de emancipación y de liberación del hombre, mientras que la religión o incluso el reconocimiento de una ley moral constituirían alienaciones» (número 41). De esta forma el pecador «contribuye por su parte a la creación de esas estructuras de explotación y de servidumbre que por otra parte pretende denunciar» (número 42).

El documento gusta de unir el concepto de liberación con el de libertad cristiana. Frente a tantas aberraciones bibliológicas de los liberacionistas, traza un hondo cimiento bíblico de la liberación cristiana. «El Evangelio —dice— es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación» (número 43). En la lectura del Éxodo «no se debe aislar en sí mismo el aspecto político, es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado» (número 44). El innegable interés de la Biblia por los pobres, los desheredados y los marginados debe apreciarse en un contexto de justicia «según la ordenación jurídica del Pueblo de Dios» (número 45). En el umbral del Nuevo Testamento, la María del Magníficat —repetidamente aludida como un ejemplo trascendental en el documento— personifica la esperanza de la liberación de Israel (número 48).

Pero la plenitud del Nuevo Testamento se alcanza solamente en Cristo, quien anunció la Buena Nueva: «Los pobres son evangelizados» (número 50). Cristo nos ha liberado por la fuerza de su misterio pascual (número 51). El amor al prójimo, clave del cristianismo, no tiene límites, se extiende a los enemigos y a los perseguidores (número 55). El lector recuerda sin duda la peregrina tesis de los liberacionistas sobre el odio como forma de amar al enemigo, el documento repudia visiblemente tal aberra-

ción. El Apóstol Santiago recuerda a los ricos sus deberes (número 56) y por supuesto, «las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano» (número 57).

El documento rechaza la base del *monismo* liberacionista la identificación del Reino de Dios con la vida terrenal. «La misma Iglesia —dice— es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación» (número 60).

La gestión política y económica de la sociedad no entra directamente en la misión de la Iglesia (número 61), es otra tesis contra la Iglesia Popular y contra muchos excesos de la Iglesia histórica, que hubiera necesitado, en el documento, una cierta *mica salis* de autocrítica, como venimos diciendo. Las Bienaventuranzas deben interpretarse en el contexto de todo el Sermón de la Montaña (número 62). El destino definitivo de la historia humana revela «los fundamentos de la justicia en el orden temporal» (número 62). Que debe situarse «en función de un orden trascendente que sin quitarle su propia consistencia le confiere su verdadera medida» (*Ibíd.*)

El amor que impulsa a la Iglesia «le hace también alcanzar por la acción eficaz de sus miembros el verdadero bien temporal de los nombres» (número 63). Por eso: «La Iglesia no se aparta de su misión cuando se pronuncia sobre la promoción de la justicia en las sociedades humanas o cuando compromete a los fieles laicos a trabajar en ellas». Pero dentro de una muy clara distinción «entre evangelización y promoción humana» (número 64). La Iglesia es fiel a su misión cuando denuncia las desviaciones, las servidumbres y las opresiones, cuando se opone a los intentos de instaurar una vida social de la que Dios está ausente

«cuando emite su juicio acerca de los movimientos políticos que tratan de luchar contra la miseria y la opresión según teorías y métodos de acción contrarios al Evangelio y opuestos al hombre mismo» (número 65). Este es un párrafo fundamental que demuestra el suprapartidismo de la misión de la Iglesia, su no-adscripcion a los bloques, su independencia apostólica.

La opción por los pobres no es excluyente «Jesús quiso mostrarse cercano a quienes —aunque ricos en bienes de este mundo — estaban excluidos de la comunidad como publicanos y pecadores». Ni Cristo ni la Iglesia excluyen a nadie (número 66). Pero «los oprimidos por la miseria son objeto de un amo de preferencia por parte de la Iglesia que desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos». Esta es una clara tesis histórica que en esta ocasión sí que viene acompañada de una saludable autocrítica (número 68). «Ademas, mediante su doctrina social, la Iglesia ha tratado de promover cambios estructurales en la sociedad con el fin de lograr condiciones de vida dignas de la persona humana» (*Ibíd.*)

Insiste el documento en que la opción por los pobres no es exclusiva (*ibíd.*) y se opone frontalmente al liberacionismo con esta frase: «La Iglesia no puede expresarla (la opción citada) mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva» (*ibíd.*)

Se aceptan las nuevas comunidades eclesiales de base, «si viven verdaderamente en unión con la Iglesia local y con la Iglesia universal» con «fidelidad a las enseñanzas del Magisterio, el orden jurídico de la Iglesia y la vida sacramental» (número 69), es decir que se rechazan de plano las comunidades de base liberacionistas, germen de la falsa «Iglesia Popular». Y en el número 70, sin nombrarla, se define cuándo una teología de la liberación será aceptable y cuando rechazable: «De modo similar, una re-

flexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura, y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que el parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma. Esta experiencia de la Iglesia brilla con singular resplandor y con toda su pureza en la vida de los santos. Compete a los Pastores de la Iglesia, en comunión con el sucesor de Pedro, discernir su autenticidad».

El documento recomienda «la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor» (número 71). Y subraya la actualidad de la enseñanza social de la Iglesia, que comporta juicios contingentes y no constituye un sistema cerrado sino abierto (número 72). Y que se despliega desde los dos principios fundamentales de solidaridad y de subsidiariedad (número 73). «La doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo» (número 73). La Iglesia repudia el «pretendido determinismo de la historia» (número 74) y no se asocia a la condena de todos los aspectos coercitivos de la ley y del Estado de Derecho, «se puede hablar de estructura marcada por el pecado, pero no se pueden condenar las estructuras en cuanto tales» (número 74) como hacen reiteradamente la TL y movimientos afines.

Quienes sufren la opresión pueden actuar por medios moralmente lícitos para mejorar sus estructuras, que por sí mismas degeneran a veces en corrupción (número 75) pero a continuación el documento formula una nueva condena al totalitarismo logrado por manipulación: «Existe un criterio seguro de juicio y de acción, no hay autentica liberación cuando los derechos de la libertad no son respetados desde el principio» (número 76). El

recurso sistemático a la violencia presentada como vía necesaria para la liberación puede identificarse con una «ilusión destructora que abre el camino a nuevas servidumbres». «Habrá que condenar con el mismo vigor la violencia ejercida por los hacendados contra los pobres, las arbitrariedades policiales, así como toda forma de violencia constituida en sistema de gobierno» (número 76). Pero la Iglesia descarta totalmente la lucha de clases, dogma central del marxismo: «Cuando la Iglesia alienta la creación y la actividad de asociaciones —como sindicatos— que luchan por la defensa de los derechos e intereses legítimos de los trabajadores y por la justicia social, no admite en absoluto la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social. La acción que preconiza no es la lucha de una clase contra otra para obtener la eliminación del adversario, dicha acción no proviene de una sumisión aberrante a una pretendida ley de la historia. Se trata de una lucha noble y razonada en favor de la justicia. La liberación, según el espíritu del Evangelio, es por tanto incompatible con el odio al otro, tomado individual o colectivamente, incluido el enemigo» (número 77).

Desacreditar la vía de las reformas en provecho del mito de la revolución puede favorecer la llegada al poder de regímenes totalitarios (número 78). El caso extremo de recurso a la lucha armada —que puede admitirse en gravísimas condiciones— no es preferible a la vía de resistencia pasiva (número 79). «No toca a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la construcción política y en la organización de la vida social» (número 80). Insiste el documento en la distinción entre el orden sobrenatural de salvación y el orden temporal, que deben confluir en el único designio de Dios a través de la recapitulación en Cristo (número 80). La acción liberadora promovida por la Iglesia debe empezar «por un gran esfuerzo de educación» (página 81) y seguir con la «promoción de una verdadera civilización del trabajo donde ha de ser emprendida de manera prioritaria una acción liberadora

en la libertad» (número 83). El documento afirma «la prioridad del trabajo sobre el capital» (número 84) y rechaza la concepción del salario como simple mercancía (número 86). El derecho a la propiedad privada «no es concebible sin unos deberes con miras al bien común» (número 87). El documento defiende la libertad del hombre ante la cultura (número 93) y afirma que la tarea educativa y cultural deben emprenderse prioritariamente desde la sociedad con la misión subsidiaria del Estado. «Ni el pretendido principio de la seguridad nacional ni una visión económica restrictiva ni una concepción totalitaria de la vida social deberán prevalecer sobre el valor de la libertad» (número 95).

Define el documento el concepto cristiano de la *inculturacion* y concluye con una nueva invocación a María, ante la cual «una teología de la libertad y de la liberación» debe considerase como «un eco del *Magnificat*». Porque «será una gran perversión tomar las energías de la religiosidad popular para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terreno que muy pronto se revelaría ilusorio y causa de nuevas incertidumbres» (número 98).

Las reacciones ante este segundo documento no se hicieron esperar. Llovieron las críticas desde los dos extremos. La Prensa radical de izquierdas en Italia despreció al documento como portador de nada nuevo, el diario de Madrid *El País* se hizo eco inicialmente de esta actitud negativa y superficial (7 de abril, p. 26). El diario *ABC* reaccionó cabalmente con un editorial adecuado, y su redactor religioso, Martín Descalzo, comentó, sin mucha prisa, la dimensión del documento en favor de la libertad, sin aludir a la ratificación formal y complementaria del primer documento que encierra el segundo, es decir que Martín Descalzo, como era de esperar, rehuyó el comentario sobre la nueva descalificación de las teologías desviadas de la liberación y sus tesis principales. En casi todos los medios informativos se registra la destemplada reacción del obispo integrista Lefebvre, que com-

pletamente fuera de juego piensa que este segundo documento será un portillo para facilitar la irrupción del comunismo en Iberoamérica, sin advertir la condena frontal de la lucha de clases, que es uno de sus puntos capitales.

Es muy interesante la reacción editorial de *El País* publicada el 8 de abril (p. 10) y debida probablemente a la inspiración y la pluma de su asesor religioso, el jesuita pro liberacionista José María Martín Patino, porque sin duda se trata de una reacción estamental, no solamente personal. El editorial interpreta todo el documento en función del temor que siente Roma por la teología de la liberación, y —casi correctamente, *malgre lui*— piensa que «se acusa con ello indirectamente a aquellos que —en opinión de la congregación— han restringido el concepto de teología añadiéndole el de liberación». Nuevo sofisma clásico del diario porque el documento no es «una opinión de la congregación», sino una Instrucción oficial de la Iglesia, expresamente hecha suya por el propio Papa. Atribuye ridículamente el editorial al documento un carácter basado en el «concepto tradicional de teología preconciliar» como si el padre Martín Patino fuese un intérprete del Concilio superior a Juan Pablo II. Y parece mentira cómo un sacerdote que seguramente ha estudiado teología puede afirmar que la teología tradicional esta «basada en una concepción de la Iglesia como poder». Advierte el editorialista que esta actitud puede ser peligrosa para Roma, porque los teólogos de la liberación pueden volver el documento contra Roma, es decir que los azuza. Ejemplar actitud la de este jesuita que se ampara —sin que le valga mucho— en el anónimo del editorial de un diario oficioso del socialismo español.

Pero todavía parece más grave la actitud del diario oficioso de la Conferencia Episcopal española, *Ya*, de Madrid. Con algunos aspectos positivos dentro de una desviación fundamental. El 7 de abril criticaba *Ya* (p. 39) la disonancia aberrante de la Televisión socialista que acumuló sobre el documento toda suerte de

errores, distorsiones y disparates, aunque *Ya* se equivocaba al fustigar a TVE por llamar «uno de los más fuertes detractores de la TL» al cardenal Ratzinger, es lo que es. El 8 de abril *Ya*, como otros medios, se hacía eco de unas inteligentes reflexiones del profesor Alzaga después de su viaje a Centroamérica, en las que negaba entidad democrática a la dictadura nicaragüense, es obvio, pero así enmendaba el yerro de aquel estúpido diputado del PDP que avaló la condición democrática de las elecciones sandinistas (Gabriel Jackson defendía sectariamente a los sandinistas en *El País* ese mismo día, naturalmente). También el 8 de abril *Ya* publicaba un interesante comentario del profesor José Jiménez Blanco en que interpretaba el segundo documento como una superación *por elevación* de la TL, es exactamente así. Desgraciadamente el obispo mentor del *Ya*, doctor Sebastián Aguilar, estaba ausente de Madrid a la hora de redactar el editorial del día 6, que por la fecha, coincidente con la publicación del documento, era el de máxima capacidad de orientación. Seguramente el obispo secretario quedaría consternado cuando viese lo que habían hecho sus suplentes en el diario católico. Porque el editorial «Libertad y liberación» contrapone los dos documentos de Roma, uno como más severo y crítico, otro más abierto y estimulante, con lo que ignora la fundamental y proclamada complementariedad de los dos y encubre que en el segundo documento se condenan, como hemos comprobado, las tesis fundamentales de la TL marxista, es completamente falso que en este segundo documento no figuren *aspectos negativos* de la TL. Inserta el editorial una falsedad básica, dice que el documento es, respecto de la polémica contemporánea de la liberación, «una síntesis doctrinal coherente que recoge purificadas sus tesis más valiosas», lo cual es fruto de la manía centrista del editorialista, no de la verdad del documento, que no trata de apuntar soluciones intermedias, como acabamos de ver, deja relativamente a un lado la TL, ya suficientemente descartada en el primer docu-

mento, para trazar los fundamentos de la *liberación* (no de la teología de la liberación, que apenas se nombra indirectamente) en la tradición teológica e histórica de la Iglesia. Es completamente erróneo afirmar que «parecido tratamiento se ha aplicado a ciertos contenidos de la teología de la liberación». No se aplica tratamiento alguno a contenido alguno de la teología de la liberación, fuera de la condena reiterada de sus tesis básicas como la lucha de clases, el editorialista se confunde de plano y de perspectiva completamente. Como cuando diserta sobre la corrección de verticalidad impuesta por el documento a la horizontalidad de la TL, es una metáfora geométrica disonante. Como cuando niega, pero con gran reticencia, que el documento sea «una operación de maquillaje o domesticación» de la TL, a la que el documento, según *Ya*, «ha purificado de elementos espurios y de un indudable radicalismo». El documento no purifica a la TL, la margina al trazar el camino de la liberación cristiana fuera de los contextos liberacionistas. Y para colmo el editorial dice nostálgicamente: «Puede que, abandonada a su inicial rudeza, tuviese esta teología mayor atractivo», será el atractivo marxista, el atractivo de lo prohibido, que fascina al diario de la Conferencia Episcopal cuando propone en su última página dos días después como modelo la «elegancia natural» de una conocida dama de la sociedad española que ha abandonado a su familia para llevar fuera de España una vida equivoca que en otros tiempos la Iglesia solía calificar de forma bien diferente.

«Ahora tendrá carta de ciudadanía dentro de la Iglesia», dice el desatentado editorial de *Ya* sobre la TL. No es la TL quien tendrá carta de ciudadanía, es la liberación y la libertad, que ha sido bandera de la Iglesia en unas épocas, y se ha hundido dentro de la Iglesia en otras épocas en que la Iglesia entraba en regresión histórica. La revista *Vida Nueva* ofrece sus páginas a los «cuatro ases» del liberacionismo —Boff, Gutiérrez, Ellacuría, Sobrino— para que expongan su engañosa estrategia concertada

sobre el documento dicen que les legitima cuando es todo lo contrario.

Hemos intentado seriamente leer este segundo documento a la luz del primero, como recomienda el propio texto. Lo hemos hecho sin contemplaciones, a la luz de la historia. Pero la lucha en torno a la liberación, que en su forma actual se inició en el contexto del Concilio Vaticano II, va a continuar en las décadas próximas. Ahora la Santa Sede cierra la primera etapa de esa lucha con el doble documento 84/86. Pero el liberacionismo es un movimiento estratégico, con su cohorte de encubridores y su pléyade de papanatas, y no va a detenerse ante estas ráfagas de luz romana. Para el autor de este libro es una honda satisfacción que este segundo documento del Vaticano haya propuesto como lema orientador «La verdad os hará libres» que guió en la oscuridad sus difíciles pasos en esta investigación informativa, la cual constituye su aportación personal y testimonial a este combate contemporáneo de la Iglesia. Con el mismo espíritu seguirá el autor informando a sus lectores —si Dios quiere— en los años venideros, cuando el liberacionismo ha iniciado ya la consolidación de sus cabezas de puente en otros continentes del Tercer Mundo, y busca el fortalecimiento de sus apoyos logísticos en Europa y Norteamérica para proseguir su penetración total en Iberoamérica, su gran objetivo cósmico para el año 2000.

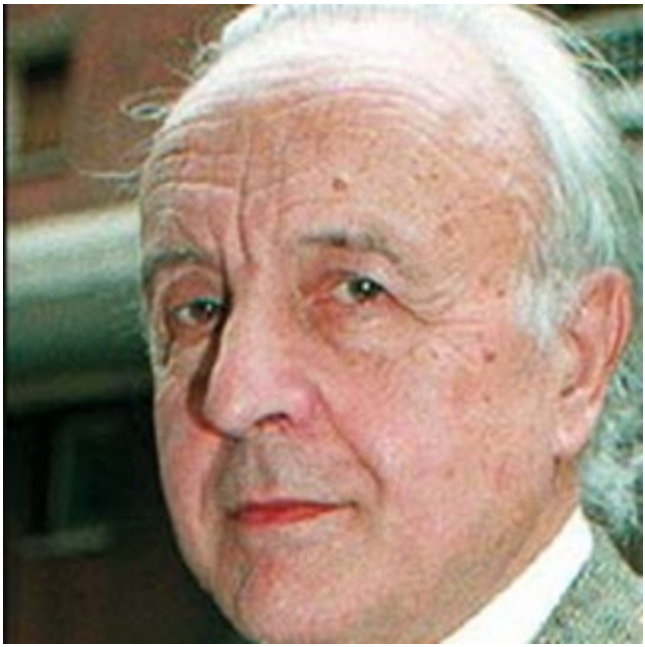
VI. Entre Oriente y Occidente

Llegamos con estos comentarios al final de nuestro análisis histórico sobre veinte años de liberacionismo desde una perspectiva española. Hemos pretendido con ello prestar un servicio informativo al lector y sobre todo al lector católico, cuyo grado de información sobre el liberacionismo resulta insuficiente y patético. Sabemos que este libro será recibido, desde el frente liberacionista, con una conspiración de silencio, desprecio y maledicencia. Estamos acostumbrados y nos decepcionaría si no

fuese así. Pero este trabajo de desenmascaramiento merece la pena, sea cual sea su conjunto de consecuencias.

Nuevamente desde principios del siglo V la Iglesia católica se encuentra ante una opción entre Oriente y Occidente consideradas como expresiones simbólicas más que geográficas porque hay zonas de Oriente en libertad creadora (Japón, Corea, Taiwán, Singapur) y zonas de Occidente en esclavitud. Este es el gran marco histórico donde —a consecuencia de esa opción— ha surgido el liberacionismo como un movimiento estratégico provocado en gran parte por el miedo a Oriente, por la instigación de Oriente y por las quiebras espirituales y sociales de Occidente. En la Alta Edad Media la Iglesia logró la síntesis, que se llamó nada menos que Europa. Pero esto ocurrió cuando los pueblos que anegaron Occidente por la presión de Oriente aceptaron el mensaje de la Iglesia. Ahora la presión de Oriente trata constitutivamente de arrancar a Occidente las raíces del cristianismo, de orientalizar a Occidente. Esta es la clave de la doctrina marxista-leninista sobre la religión, que se ha aplicado a fondo ya en Oriente, y que se trata de repetir en Occidente so capa de liberación. La síntesis de cristianismo y marxismo que proponen los liberacionistas es imposible, porque marxismo y cristianismo no son solamente contrarios sino contradictorios, aunque los marxistas cristianos pretendan asumir dialécticamente esta antítesis No es posible —como profetizó genialmente Orwell— la síntesis del amor y del odio, de la fe en Dios y la negación de Dios, de la esclavitud y la libertad. A la lucha propuesta por los marxistas quiere responder, modestamente, este libro, en medio de otros muchísimos esfuerzos lúcidos del campo cristiano, con la lucha y no con el diálogo, con la denuncia y no con la entrega, con la esperanza y no con el derrotismo. El autor, y el libro seguirán en la brecha. Con la Historia detrás, con el futuro delante. Toda la Historia, todo el futuro.

Boadilla del Monte, 1 de enero de 1985 - 28 de abril de 1986



RICARDO DE LA CIERVA Y HOCES. (Madrid, España; 9 de noviembre de 1926) es un Licenciado y Doctor en Física, historiador y político español, agregado de Historia Contemporánea de España e Iberoamérica, catedrático de Historia Moderna y Contemporánea por la Universidad de Alcalá de Henares (hasta 1997) y ministro de Cultura en 1980.

Nieto de Juan de la Cierva y Peñafiel, ministro de varias carteras con Alfonso XIII. Su tío fue Juan de la Cierva, inventor del autogiro. Su padre, el abogado y miembro de Acción Popular, el partido de Gil Robles, Ricardo de la Cierva y Codorníu, fue asesinado en Paracuellos de Jarama tras haber sido capturado en Barajas por la delación de un colaborador, cuando trataba de huir a Francia para reunirse con su mujer y sus seis hijos pequeños. Asimismo es hermano del primer español premiado con un premio de la Academia del Cine Americano (1969), Juan de la Cierva y Hoces (Oscar por su labor investigadora).

Ricardo de la Cierva se doctoró en Ciencias Químicas y Filosofía y Letras en la Universidad Central. Fue catedrático de His-

toria Contemporánea Universal y de España en la Universidad de Alcalá de Henares y de Historia Contemporánea de España e Iberoamérica en la Universidad Complutense.

Posteriormente fue jefe del Gabinete de Estudios sobre Historia en el Ministerio de Información y Turismo durante el régimen franquista. En 1973 pasaría a ser director general de Cultura Popular y presidente del Instituto Nacional del Libro Español. Ya en la Transición, pasaría a ser senador por Murcia en 1977, siendo nombrado en 1978 consejero del Presidente del Gobierno para asuntos culturales. En las elecciones generales de 1979 sería elegido diputado a Cortes por Murcia, siendo nombrado en 1980 ministro de Cultura con la Unión de Centro Democrático. Tras la disolución de este partido político, fue nombrado coordinador cultural de Alianza Popular en 1984. Su intensa labor política le fue muy útil como experiencia para sus libros de Historia.

En otoño de 1993 Ricardo de la Cierva creó la Editorial Fénix. El renombrado autor, que había publicado sus obras en las más importantes editoriales españolas (y dos extranjeras) durante los casi treinta años anteriores, decidió emprender esta nueva editorial por razones vocacionales y personales. Al margen de ello, sus escritos comenzaban a verse censurados parcialmente, con gran disgusto para el autor. Por otra parte, su experiencia al frente de la Editora Nacional a principios de los años setenta, le sirvió perfectamente en este apartado.

De La Cierva ha publicado numerosos libros de temática histórica, principalmente relacionados con la Segunda República Española, la Guerra Civil Española, el franquismo, la masonería y la penetración de la teología de la liberación en la Iglesia Católica. Su ingente labor ha sido premiada con los premios periodísticos Víctor de la Serna concedido por la Asociación de la Prensa de Madrid y el premio Mariano de Cavia concedido por el diario *ABC*.

Ideológicamente, Ricardo de la Cierva se define a sí mismo como «*un claro anticomunista, antimarxista y antimasónico, y desde luego porque soy católico, español y tradicional en el sentido correcto del término*». Afirma que «*siempre he defendido al General Franco, y su régimen y los principios del 18 de julio, pero también era capaz de ver los errores que había dentro y de decírselos al propio Franco*».

Notas

[1] Lo que proponemos no es Teología en el marxismo, sino marxismo en la Teología <<

[2] Esta parte de nuestro libro ofrece el mismo título y algunos contenidos de los artículos que se publicaron en *ABC* dentro de la primera serie periodística que antecedió a este libro. Pero se trata hoy de una investigación mucho más amplia y profunda, como podrá comprobar el lector que conozca ya aquellos artículos. <<

[3] La unión de comunistas y católicos en el FLP y la huelga de 18 de junio de 1959 se consideró por la Prensa comunista como el primer signo de levantamiento de una clase obrera y universitaria oprimida desde 1936. Julio Cerón funda entre 1956 y 1958 las organizaciones universitarias clandestinas «Nueva Izquierda Republicana» y el FLP compuestas por comunistas católicos obreros y algunos ex seminaristas. <<

[4] No es preciso enumerar a estos «elementos más comprometidos de la Conferencia Episcopal Española». <<

[5] Para valorar la importancia de este reciente documento de movimiento de masas conviene recordar que en noviembre de 1973 —poco antes de la llegada de Casaroli a España—, se intentó hacer llegar a la Santa Sede, con la complicidad de Benelli, un proyecto clandestino de Concordato elaborado por Romero de Lema, el obispo Montero y el P. Carvajal. Esta maniobra fracasó y vino al fin Casaroli. La respuesta fue el encierro en la Nunciatura cuya motivación se dio en un escrito de muy similar conte-

nido al del manifiesto de las Comunidades de Base. A la encerrona y sus implicaciones respondió la Santa Sede en *L Osservatore Romano* a través del Jefe de Prensa profesor Alesssandrini diciendo «es la cabeza la que tiene que negociar y no los miembros».

Quizá una motivación más y no la más remota del asesinato de Carrero Blanco pudiera encontrarse en el intento de retrasar e impedir a toda costa el entendimiento directo entre la Iglesia Romana y el Estado Español. <<

[6] UED quedó en 1966 integrada en los grupos proféticos con el nombre de Comunidades de vida cristiana. <<

[7] La carta fundacional cita como miembros de honor a Pedro Bosch Gimpera. Pablo Casals, José Ferrate Vera, Francisco García Lorca, Claudio Sánchez Albornoz, Jorge Guillén, Federico de Onis, Ramón Sender. <<

[8] M. Jiménez de Parga, Aguilar Navarro, Montero, Tierno Galván, Tamames, Pablo Casals, José Ferrate Vera, Francisco García Lorca, Claudio Sánchez Albornoz, Barbero Eloy Terrón, Marcelo Vigil. <<

[9] FERE (Federación Española de Religiosos de la Enseñanza). Madrid. <<

[10] Documentación INODEP. <<

[11] Documentación INODEP. <<

[12] Informe sobre la «Asociación para la Formación Social». <<

[13] Programa de acción conjunta AFS-«Educación Liberadora». <<

[14] Programa del Curso (que duró varios meses) desarrollado en las Repara(1972-1973) por D. Tomás Malagón sobre «Educación Liberadora». <<

[15] Programa de la Semana de Estudio «Fe Cristiana y Cambio social en A. L».. <<

[16] Notas del Seminario de Pablo Freire celebrado en Roma el 20 22 de noviembre de 1970. <<

[17] *Ibídem.* <<

[18] *Celebration and Amareness* y *Deschooling Society* Edit. Penguin, Londres. <<

[19] *Comunidades de Base y Nueva Iglesia*, Ediciones Acción Católica, 1971. <<

[20] IDO-C depende de los Servicios Secretos de la URSS que dirige Serov y, a través de este organismo, recibe la subvención del Estado Soviético. <<

[21] En Fierro-Mate: *Cristianos por el socialismo*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1975, p. 219. <<

[22] *Ibídem*, p. 219. <<

[23] En Vekemans R.: *Teología de la Liberación*, etc., p. 173. <<

[24] Assmann, H.: *Opresión*, etc., pp. 269, 284. <<

[25] BOFF, L.: *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, Col. Iglesia Nueva, Bogotá, 1978, p. 10. <<

[26] Richard, P.: *Racionalidad socialista y verificación histórica del Cristianismo*, en Fierro-Mate, *ob. cit.* p. 408. <<

[27] Girardi, G., en Vekemans, R.: *Teología de la liberación*, etc., página 202. <<

[28] Pikaza, X.: *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Ed. Marova, Madrid, 1977, p. 32. <<

[29] Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación*, etc., p. 20. <<

[30] Assmann, H.: *Opresión*, etc., p. 92. <<

[31] Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación*, etc., p. 197. <<

[32] Richard, P.: *Cristianos por el socialismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 216. <<

[33] Girardi, G.: *Cristianismo y liberación del hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, p. 40. <<

[34] *Tierra Nueva* n.º 14, julio de 1975. <<

[35] Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación*, p. 96. <<

[36] *Ibídem*, p. 102. <<

[37] Assmann, H.: *Opresión, liberación, desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo 1971, p. 22. <<

[38] Dussel, E.: «La base en la teología de la liberación» *Concilium* número 104. <<

[39] Pikaza, X.: *Evangelio de Jesús* etc., p. 18. <<

[40] Galilea, S.: «La liberación encuentro de política y contemplación», *Concilium*, n.º 96, p. 325. <<

[41] Gutiérrez, G.: *Teología de la liberación*, p 208. <<

[42] Assmann, H.: *Teología desde la praxis de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973, p. 69. <<

[43] En Vekemans, R.: *Teología de la liberación*, etc., p. 540. <<

[44] Dussel, E.: «Dominación, liberación», *Concilium*, n.º 96, p. 340. <<

[45] En Vekemans, R.: *Teología de la liberación*, etc., p. 540. <<

[46] Girardi, G.: *Amor cristiano y lucha de clases*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, p. 57. <<

[47] *Tierra Nueva*, n.º41, p. 59. <<

[48] En Vekemans, R.: *Teología de la liberación*, etc., p. 452. <<

[49] *Ibídem.*, p. 455. <<

[50] *Resista Mensaje*, Quito, n.º 693/694, p. 22. <<

[51] En Vekemans, R.: *Teología de la liberación*, etc., p. 328. <<

[52] Comblin, J.: *Theologie de la paix*, Ed. Universitaires, París, página 58. <<

[53] Gutierrez, G.: «Los pobres en la Iglesia», *Concilium*, n.º 124, página 107. <<

[54] Girardi, G.: *Cristianos* y *liberación del hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, p. 38. <<

[55] Cedial, *Cristianos latinoamericanos y socialismo*, Bogotá, 1972, página 247. <<

[56] Richard, P.: *Cristianos por el socialismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 67. <<

[57] En Fierro Mate, *ob. cit.*, p. 233. <<

[58] *Ibídem*, p 293. <<

[59] Irarrázabal, D., en Fierro Mate, *ob cit*, p 466. <<

[60] Gaete, A., en Vekemans, R.: *Teología de la liberación*, etc., página 334. <<

[61] Segundo, J. L., en Vekemans, R.: *ob. cit.*, p. 75. Ya citado por nosotros. <<

[62] Assmann, H.: *Opresión*, etc., p. 22. <<

[63] En Vekemans, R.: *Teología de la liberación*, etc., p. 329. <<

[64] Irarrazabal C. en Fierro Mate, *Cristianos por el socialismo* etcétera, p. 476. <<

[65] Juan Pablo II, «Alocución a los Obispos venezolanos», *Osservatore Romano*, 3 de febrero de 1985. <<

[66] En sentido semejante se han publicado desde los años setenta otras críticas al liberacionismo desde el punto de vista teológico. Destaca, entre las primeras, el ya mencionado estudio del P. Bandera, publicado en BAC, entre las recientes, el libro de Juan Gutiérrez González MSPS *Critica a una teología de la liberación* (Gustavo Gutiérrez), México, 1984, Pero ya hemos advertido que el campo de crítica para el presente libro es el histórico-político-social, ya que la TL se sitúa deliberadamente en el con desbordamiento del quehacer teológico autentico. <<

ÍNDICE

Jesuitas, Iglesia y marxismo 2

Primera parte - Los orígenes: El Concilio de Madellín 6

- El motivo: Un jecuita liberador y un publicista certero 7
- El campo estratégico: Iberoamérica hacie el siglo XXI 11
- El plantemiento histórico del problema iberoamericano 14
- Renovación y confusión conciliar: La conferencia de Medellín 18
- Las actas de Medellín 32

Segunda parte - Las comunidades de base: Vanguardia y ambiente de la «Iglesia popular» 36

- El profetismo: Hélder Cãmara 37
- Las comunidades de base en América: La aclesiogénesis de Leonardo Boff 44
- Las comunidades de base en Europa 48
- Las comunidades de base en España: El encuentro de Deusto 54

Tercera parte - La teología de la liberación, desenmascarada 66

- Las primeras influencias 67
- El confusinismo teórico como herencia francesa 69
- El trasplante de la teología progresista alemana 72
- La fascinación cristiana ante el marxista Ernst Bloch 76
- La influencia indirecta de la escuela de Frankfurt 78
- El teólogo protestante Moltmann 80
- La influencia de Karl Rahner 81
- Las concesiones de J. B. Metz 83
- Las simplificaciones de Álvarez Bolado 85

Más sobre el influjo de la teología europea: Doctrina y actitud de Bultmann a Küng 86
La desmitificación existencialista de Bultmann 87
La actitud rebelde de Schlilebeeckx y Küng 88
Alemania como centro ideológico y financiero de los movimientos liberacionistas 91
El diálogo cristiano-marxista 94
El precursor: José Bergamín con «Cruz y Raya» 95
El caso de Alfonso Carlos Comín 96
Joaquín Ruiz Giménez y «Cuadernos para el dialogo» 97
La teología de la liberación es marxista 98
La confesión marxista de Giulio Girardi 100
Las tesis marxistas de Gustavo Gutiérrez 102
El marxismo de Leonardo Boff 107
Dos generaciones de liberadores 109
La primera generación: Gustavo Gutiérrez 110
La segunda generación: Boff y los jesuitas 115
Cuarta parte - Anticipación en Brasil y Chile 118
El hervidero brasileño: La crisis de Acción Católica 119
La anticipación chilena 130
La influencia del «Centro Bellarmino» 132
Los cristianos de Chile aplauden a Lenin 134
Allende y la operación verdad 136
El encuentro de 1972 138
Una condena episcopal tardía 139
El caso Vekemans: Una desoladora experiencia centrista 141
Tradición, familia y propiedad: La reacción tradicional contra las comunidades de base en Brasil 145
Las tesis de fray Boaventura Kloppenburg 151
Los profetas de Brasil 155
La incursión española de Dom Hélder Câmara 156
El exhibicionismo de monseñor Casaldáliga 157

El nuevo galicanismo en Brasil 158
Quinta parte - España como centro logístico de la liberación 161
Perspectivas de la teología española actual 162
El encuentro de El Escorial 172
Cristianos por el socialismo en España 180
La infraestructura española de la liberación 190
Una red de revistas y editoriales 191
El Congreso de la Paz en 1983 197
El IV Congreso de 1984 202
Sexta parte - La iglesia de España y América ante los movimientos de liberación 208
Las actitudes de la iglesia en España ante el liberacionismo: un obispo liberacionista 209
Las conversaciones de Toledo en 1973 215
El informe universitario de 1974 221
Las conversaciones reservadas de Madrid en 1976 251
Las vacilaciones de la comisión de pastoral social 255
Martín Palma: Un quiebro original a la teología de la liberación 261
La iglesia de América: Monseñor López Trujillo 263
El documento de los andes 268
Primeros signos de renovación espiritual profunda: Colombia 280
Séptima parte - La iglesia de Roma -vista desde España- ante los movimientos de liberación: La época de Pablo VI 284
La doctrina de los papas: Pablo VI y la exhortación «Evangelii Nuntiandi» (1975) 285
1977: El dictamen de la comisón teológica internacinoal 293
Octava parte - El palanteamiento de Juan pablo II de Puebla a Nicaragua 303

El encuentro de Puebla 304
Nicaragua, el triunfo aberrante de la iglesia popular 313
El viaje de Juan Pablo II a centroamérica en 1983 324
La profanación de Managua 325
De nube y de fuego 329
Contigo, Nicaragua 334
Tres viñetas nicaragüenses 348
Nicaragua inagotable 354
Novena parte - La contraofensiva del Vaticano 1983-1985 358
Las «observaciones» de 1983 a Gustavo Gutiérrez 359
El documento Ratzinger 369
Las reacciones positivas 380
Las declaraciones de monseñor Sebastián 382
Reacciones positivas en América 387
La escandalosa reacción de los liberacionistas 400
Las reacciones de Boff y Gutiérrez 401
Un editorial de «Razón y Fe» 403
El alegato de Juan Luis Segundo 409
Condena y silenciamiento de fray Leonardo Boff 412
Un viaje espectacular a Roma 412
Las vísperas de la Notificación 415
La «Notificación» del Vaticano 416
El silenciamiento y el pateo 425
Los nuevos viajes del Papa y la teología de la reconciliación 429
El informe sobre la fe y la nueva perpectiva de la iglesia 433
Paulinas y la contraofensiva liberacionista 439
Décima parte - Liberación y estrategia 445
El marxismo ante la religión 446
Marx: el opio del pueblo 447
Lenin: el aguardiente barato del pueblo y la estrategia revolucionaria 450

Los marxismos ante la religión: Bloch, Gramsci, Mounier/Garaudy 453
Las claves del marxismo genérico 456
El antropocentrismo y la alienación 458
La dialéctica 458
Infraestructura y supraestructura: la primacía de las relaciones de producción 460
La lucha de clases 461
La primacía de la praxis 462
La pretensión científica 464
La utopía final 465
Teoría marxista y análisis marxista 466
Lenin y la dependencia colonial del imperialismo capitalista 467
La clave marxista del liberacionismo 469
Los efugios liberacionistas 470
Las conclusiones de los observadores 472
En qué sentido son marxistas Gutiérrez y Boff 476
El liberacionismo y la estrategia soviética 482
Objetivos y métodos de la estrategia soviética en América 482
El centro de iniciativa: la KGB soviética 486
El centro de instrumentación: el movimiento Pax y el Consejo Mundial de la Paz 489
Las actividades recientes de Pax 494
La plaza de armas para la estrategia soviética en el Atlántico: Cuba 1959 496
La Iglesia católica y Cuba: un programa de acción 499
El nuevo diálogo de Fidel Castro 506
Las cabezas de puente continentales 509
Nuevas noticias alarmantes de México y Argentina 516
Los centros logísticos 520
La exacerbación estratégica en torno a Nicaragua en 1986 523

Rivera y Rueda: dos grandes polemistas 528
La UCA: Ellacuría y Sobrino 533
El Consejo Mundial de las Iglesias y la TL 540
El liberacionismo visto desde la URSS 544
Una cronología del imperialismo soviético 546
Un libro de Moscú 549
Bases para una crítica del liberacionismo 553
Fernando Sebastián Aguilar y los peligros de una crítica vacilante 559
Undécima parte LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN Y LA CRISIS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS 565
Una aparición cosntante 566
Cuatro siglos de milicia papal: Vanguardia, bastión y caballería ligera de la Iglesia 569
Una Orden Militar del siglo XVI 569
Los primeros conflictos con Roma 575
Expansión y consolidación: los jesuitas del barroco 578
Los jesuitas y la Ilustración 581
La supresión y la restauración 584
Fracaso ante el cuarto reto de la modernidad 588
La cumbre, la esperanza, la crisis 591
El padre Arrupe y la congregación general XXXI: El encargo de Pablo VI y su tergiversación 593
El solemne mandato de Pablo VI 594
La elección del padre Arrupe y su equipo 598
La primera desviación tras el decreto sobre ateísmo 603
Los jesuitas frente a Pablo VI: La congregación general XXXII 605
Comienzan los abandonos en masa 605
La descomposición interna: la Conferencia de Santa Clara 610
Un catalogo de disentimientos con Roma 613

La crisis española y la aventura política del padre Drinan 617
Los libros de 1972 y la «praxis» 620
El informe de 1973: «La vida religiosa en peligro» 624
El informe de 1974 625
La Congregación General XXXII: los preavisos 627
La XXXII Congregación General: el duro discurso de Pablo VI 635
El veto y la intervención de Pablo VI 639
El Decreto IV, clave de la Congregación XXXII 644
La descalificación de la Santa Sede a la Congregación General XXXII 653
El informe reservado de los jesuitas ignacianos españoles 659
La rebelión de los jesuitas en centroamérica 669
Las intenciones de Juan Pablo I 669
El testimonio del padre Pellecer 671
Los jesuitas guerrilleros muertos en acción 676
El socio-drama de los jesuitas en Bolivia 677
La carta fraudulenta de 1984 en Managua 682
El testimonio del expulsado padre Anitua 683
El fin de la era arrupe y el golpe de timón de Juan Pablo II 694
La agonía de Pedro Arrupe 694
La intervención directa de Juan Pablo II 704
Un destino incierto 713
Las Cartas en servicio de la fe y de las nuevas culturas 717
La visita del general Kolvenbach a España y las jornadas de increencia 720
Los efectos de un ejemplo demoledor 727
Epilogo múltiple: El camino de la restauración 730
Los Congresos de setiembre de 1985 730
I. Los liberacionistas como reventadores: 730

II. Los socialistas españoles y el liberacionismo: La revelación de IEPALA 735
III. El dramático fracaso de la Asamblea Episcopal Española en noviembre de 1985 740
IV. El Sínodo-85 visto desde España 746
V. El segundo documento sobre la liberación 758
VI. Entre Oriente y Occidente 773
Autor 775
Notas 778